

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXIX
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1969

VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Vprašanje božje smrti (Quaestio Dei mortui), Vekoslav Grmič	3
Današnji pogledi dogmatične teologije na zakrament svete birme (Quid est novi in theologia sacramenti confirmationis), Anton Strle	12
Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem (Structure personnelle de l'acte de foi d'après St. Thomas d'Aquin), France Rodé	44
»Zgodovina začetkov« v luči najnovejših odkritij (Historia principiorum in luce detectionum recentiorum tractanda), Francè Rozman	52
Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanae vitae« (Doctrina moralis et pastoralis episcopatum ad encyclicam »Humanae vitae«), Štefan Steiner	64
Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma (Trubars ökumenische Ideen im Lichte des katholischen Ökumenismus), Jože Rajhman	85
Vodstvo krajevne Cerkve (I. del) (De regimine Ecclesiae particularis), Stanko Ojnik	95
Dekanije v ljubljanski škofiji od leta 1788 do leta 1968 (Dekanate in der Erzdiözese Ljubljana in der Zeit von 1788 bis 1968), Rafael Lešnik	104

PREGLEDI (Conspectus):

Premik prebivalstva v Sloveniji v letih 1948—1968, Rafael Lešnik	139
Papeževe izjave in vest, Anton Strle	141
Knjiga o svobodi vesti (A. Sustar, Gewissensfreiheit), Štefan Steiner	144
Philipsovo delo o konstituciji o Cerkvi (G. Philips, L'Eglise et son mystère au II ^e Concile du Vatican), Anton Strle	146

OCENE (Recensiones):

Živan Bezić, Pastoralni radnik (Katolička pastoralka), sv. I, Rafko Valenčič	151
Hamilton Nelson Ross, La Pointe — Village Outpost, Marijan Smolik	153
Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, Anton Strle	155

ZAPISKI (Notitiae)	158
------------------------------	-----

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXIX

Zvezek 1-2

Ljubljana 1969

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247.

Vprašanje božje smrti

Vekoslav Grmič

QUAESTIO DEI MORTUI

Summarium. Quaestio Dei mortui magni momenti tempore nostro est. Non solum philosophi sed etiam theologi quidam hodierna die de Deo mortuo seu de Dei morte loquuntur.

Finis huius articuli est ostendere quod neque »Deus philosophorum seu metaphysicae« neque »Deus revelationis« omnino mortuus sit. Mortuae sunt cogitationes quaedam de Deo, non autem ipse Deus nec omnes cogitationes, quae de Deo adhuc habuimus. Theologia Dei mortis seu Dei mortui resignatio theologiae verae est. Attamen haec theologia etiam monitum theologiae esse potest, quae nullam evolutionem agnoscit et nullam connexionem cum vita humana exprimit.

Literatura

1. Altizer Thomas J. J., Dass Gott tot sei, Versuch eines christlichen Atheismus, Zürich (Zwingli) 1968.
2. Bishop Jourdain, Die Gott-ist-tot-Theologie, Düsseldorf (Patmos) 1968.
3. Bloch Ernst, Atheismus im Christentum, Frankfurt (Suhrkamp) 1968.
4. Cox Harvey, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart-Berlin (Kreuz) 1968.
5. Danielou Jean, L'avenir de la religion, Paris (Fayard) 1968.
6. Dieu est-il mort?, Fêtes et saisons 1968, No 223.
7. Fries Heinrich-Stählin Rudolf, Gott ist tot, München (Südwest) 1968.
8. Kruijf Th. C. de etc., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1969.
9. Marlé René, La theologie dite de la 'mort de Dieu', Études 1968, 491—501.
10. Nietzsche Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft, München (Goldmann).
11. Robinson John A. Th., Gott ist anders, München (Chr. Kaiser) 1967.
12. Sölle Dorothee, Atheistisch an Gott glauben, Olten und Freiburg in Breisgau (Walter) 1968.
13. Sudbrack Josef, Probleme-Prognosen einer kommenden Spiritualität, Würzburg (Echter) 1969.
14. Trtík Zdeněk, Zur atheistischen Theologie, Internationale Dialogzeitschrift, 1 (1968), 28—37.
15. Zahrtt Heinz, Die Sache mit Gott, München (Piper) 1967.

Ob neki priložnosti so novinarji vprašali francoskega filozofa J. P. Sartra, kaj je novega. Ta pa jim je odgovoril: »Veste, kaj je novega? Bog je mrtev.«

Da je Bog mrtev, to gotovo ni samo Sartrova izjava. Pred njim je to slovesno izjavljala nemški filozof Friedrich Nietzsche, danes pa je ta izjava naravnost krilatica našega časa. Celo ljudje, ki vendarle hočejo veljati za verne, dajejo včasih podobne izjave. Tako npr. skušajo nekateri protestantski bogoslovci graditi svojo teologijo brez pojma Boga. To so tako imenovani teologi božje smrti.

Kaj torej to pomeni, da je Bog mrtev? Ali pomeni ta izjava isto, kakor če bi rekli, da Boga ni, da Bog ne biva?

Včasih pomeni izjava o božji smrti gotovo isto kakor zanikanje božjega bivanja. Največkrat pa pomeni življenjsko, zgodovinsko, sociološko, psihološko utemeljevanje, da je danes odveč govoriti o Bogu. Predvsem gre za spoznanje, da se je duhovna situacija današnjega človeka tako spremenila, da mu Bog nič ne pomeni, da mu je Bog nepotreben, da misli, da je popolnoma mogoče shajati brez Boga, brez katerega pa nekoč skoraj ni bilo mogoče živeti. Vera v Boga bi naj odigrala svojo vlogo. Da, v tem pogledu prihaja današnji človek celo daleč, da se mu zdi postavka o Bogu naravnost nasprotna znanstvenemu reševanju vprašanj, ki ga vznemirjajo, škodljiva za njegov napredek, ovira za njegovo svobodo, izzivanje za trezno misleči in kritični razum. Bog bi naj končno postal »tujek« za današnjega človeka, ki ga je treba na vsak način odstraniti. Takšna in podobna spoznanja predstavljajo ozadje nazora tistih, ki so prepričani, da je Bog mrtev, kakor tudi dejanske božje smrti v dušah mnogih predstavnikov današnjega človeštva.

Vprašanje je, kako se je to moglo zgoditi, kako so ljudje prišli do takšnih spoznanj. Da bomo na to vprašanje mogli lažje odgovoriti, si bomo ločeno ogledali dvojno božjo smrt: smrt Boga filozofov in smrt Boga razodetja. Potem pa se bomo ustavili še pri teologiji božje smrti.

1. Smrt Boga filozofov

Bog filozofov pomeni tisto podobo o Bogu, kakor jo dobimo na podlagi razmišljanja o stvareh izven nas in v nas samih. To je podoba o Bogu, do katere pridemo s pomočjo naravnega spoznanja, naravnega razuma.

Kaj je sedaj vzrok smrti tega Boga filozofov?

Najprej moramo omeniti silen razvoj znanosti v zadnjih letih, ki je marsikoga naravnost očaral, tako da mnogi pričakujejo od znanosti rešitev tudi tistih vprašanj, na katera smo doslej odgovarjali s postavko o Bogu. Res je, da so takšna predvsem pričakovanja površnih poznavalcev znanosti in njenih dosežkov, a prav tako je res, da danes nihče ne more več imeti nekega globljega vpogleda v najrazličnejše panoge znanosti in da zato more razvoj znanosti v omenjenem obsegu očarati tudi resnejše predstavnike znanstvenega udejstvovanja. To se zgodi tem lažje, ker so včasih modroslovci izvajali pretirane sklepe iz znanstvenih odkritij ali so svoje dokaze za božje bivanje gradili na podmenah, ki jih znanost danes več ne priznava, oziroma jih ne priznava tako brezpogojno kakor včasih.

Zaradi tega razvoja znanosti ima danes človek do narave in njenih sil splošno drugačen odnos, kakor ga je imel včasih. Narava ni nekaj večno enakega, ni nekaj skrivnostnega in nekaj nedotakljivega ali božanskega. Narava je nekaj, nad čimer ima človek gospodstvo, s čimer razpolaga po svoji volji. Nekoč je bil človek objekt narave, danes pa je subjekt, nekoč je narava nad njim gospodovala, danes pa on gospoduje nad njo. Ni čudno potem, da se mu je Bog umaknil iz te »razbožanstvene« narave, da je Bog v njej umrl.

Dalje je razumljivo, da se je človek zaradi razvoja znanosti, zaradi vedno popolnejšega gospostva nad naravo, zavedel svojih zmožnosti in svoje svobode in postal dokaj kritičen. Vse to pa ga more tako prevzeti, da v imenu svoje veličine, svoje samostojnosti in znanstvene vneme zavrže navideznega tekmeca v božji podobi. Kakor je nekoč bil Bog porok njegove veličine, njegove osebne nedotakljivosti, tako bi naj postal sedaj njegov tekmeč, ovira njegovega razvoja.

Gotovo pa je isto dejstvo vodilo tudi do splošne antropološke usmerjenosti v miselnosti današnjega človeka, kar je istočasno negativno vplivalo na kozmološko usmerjenost prepričanja o Bogu, ki ga je v določeni meri omajala še sprememba človekovega odnosa do narave, kakor smo rekli. Ker ima današnji človek obenem tako malo časa zase in si skoraj ne postavlja vprašanj: Odkod? Čemu? Zakaj?, se kaj lahko zgodi, da se z Bogom sploh več ne sreča in da tudi ne čuti nobene potrebe po njem.

Omeniti moramo v zvezi s pojavom božje smrti še globoko in pretresljivo doživetje zla in razočaranja nad človekom in njegovim početjem, kar zadeva zlorabo znanosti in tehnike v vojne in sploh za človeka uničevalne in poniževalne namene. Isto doživetje pa more voditi tudi do razočaranja nad Bogom. Postavka o Bogu bi naj bila popolnoma nemogoča zaradi zla, ki se uveljavlja v svetu in posebno še v zgodovini človeštva. Kolikor so bili hote ali nehote povzročitelji tega zla tudi verni ljudje ali so vsaj premalo storili, da bi ga zmanjšali ali odpravili, kolikor so morda prav ti bili njegove žrtve, je seveda razočaranje nad Bogom še izrazitejše.

Pozabiti pa tudi ne smemo revolucionarnih sprememb, ki jih doživlja današnje človeštvo v družbenem pogledu. Te spremembe predstavljajo z ene strani za današnjega človeka novo vrednoto, z druge strani pa gotovo vplivajo na nekatere poteze njegove podobe o Bogu. Kolikor nekdo iste spremembe zlorabi ali jih zopet drugi omalovažuje in celo zavrača, toliko imajo lahko še usodnejši vpliv na prepričanje o Bogu, kakor bi ga imele že same po sebi. Zgodi pa se večkrat eno in drugo.

Končno je človek danes na ta ali oni način popolnoma vklenjen v skrb in delo za tostranost, za zemeljsko življenje, napredek in srečo, družbena občila pa so tudi naravnana v isto smer. Zato si je težko predstavljati, kje bi naj bil še prostor in kdaj bi naj bil še čas za Boga. Če verni ljudje povrh še nočejo prisluhniti znamenjem časa in se sploh izmikajo zemeljskim nalogam ali celo s svojim življenjem zanikajo Boga, potem morejo drugi še bolj prihajati do prepričanja, da je Bog mrtev, da je mogoče in celo poštenje shajati, živeti brez postavke o Bogu.

Kaj pa je po vsem tem v resnici mrtvo?

Mrtve so najprej nekatere podobe o Bogu, ki so slonele na dejstvih, katera današnja znanost razlaga brez postavke o Bogu, ali so jih narokovale podmene, ki jih današnja znanost več ne priznava.

Mrtvi so različni filozofski sistemi in njihovi dokazi za bivanje Boga.

Mrtev je stari človek s svojo miselnostjo, ki je bil odprt za te dokaze, ki so mu ti dokazi resnično nekaj povedali.

Nikakor pa ni postalo nemogoče spoznavanje Boga iz stvarstva in se tudi niso zrušile vse podobe o Bogu, kakor jih najdemo v modroslovskih

sistemih ali v filozofiji sploh. Tudi danes si človek postavlja in si mora postavljati, če hoče biti zvest svoji bitnosti in resničen iskalec resnice, vprašanja, na katera more odgovarjati samo s postavko o Bogu. Tudi današnjemu človeku je Bog potreben, čeprav tega vedno ne uvidi.

Vendar nikakor nočemo in ne smemo zanikati težav, ki so se pojavile v zvezi z omenjenimi dejstvi, kar zadeva naravno spoznanje Boga. Takšne težave so, zato moramo priznati, da je za današnjega človeka splošno gledano težje srečati se z Bogom, kakor je bilo za človeka, ki teh težav še ni poznal. Iz istega razloga pa je seveda njegovo prepričanje o Bogu lahko globlje in bolj osebno, kakor je bilo nekoč. Da, iz istega razloga so lahko tudi njegovi pojmi o Bogu veliko bolj prečiščeni, kakor so bili pojmi ljudi, ki so jim bile omenjene težave še povsem tuje. In kolikor znanost v zadnjem času z veliko naglico napreduje in se obenem vršijo globoke spremembe v človeški miselnosti, toliko je človek naravnost prisiljen, da ne prestando popravljati in spopolnjuje svojo podobo o Bogu, toliko se v njem stalno budi zavest, da je Bog nekaj drugega, nekaj vzvišenega nad vse naše zamisli o njem. Takšna zavest pa sama po sebi človeka naravnava k tistemu odnosu do Boga, ki ga najdemo v knjigah božjega razodetja, k veri.

Gotovo pa se bomo morali, če vse to upoštevamo, sprijazniti s pluralizmom v polnem pomenu tudi, kar se tiče človeških nazorov o Bogu. Čim bolj je namreč človekov odnos do Boga osebno, tem bolj je tudi v nekem pogledu čisto nekaj posebnega, enkratnega, pa čeprav je istočasno še tako družbeno pogojen. To dejstvo seveda ne pomeni nujno neke pomanjkljivosti, ker je na ta način zagotovljena tudi tesnejša zveza z življenjem. In Bog mora biti za človeka življenje, ne samo neki mrtev pojem ali neka realnost brez tesnejše zveze s človekom.

Kakor je moral Kristus iti prek smrti na križu v povečanje velikonočnega jutra, tako mora najbrž tudi naše spoznanje o Bogu iti na neki način neprestano skozi pojav božje smrti, da je lahko res življenjsko, živo spoznanje, ki ima ustrezen vpliv na naše življenje in delo. Nepravilno pa je ustavljati se razočaran ob drami velikega petka in ne hrepeneti po zarji velikonočnega jutra, nepravilno je odvreči nepopolne sestavine božje podobe in jih ne skušati nadomestiti s popolnejšimi.

2. Smrt Boga razodetja

Nas kristjane zanima predvsem vprašanje, ali in v kakšnem pomenu je za današnjega človeka mrtev tudi Bog razodetja. Krščanska podoba o Bogu je namreč tista, ki jo razberemo iz svetega pisma, iz knjig nadnaravnega božjega razodetja. Seveda s tem nočemo reči, da bi bil Bog razodetja nekaj čisto drugega, kakor je Bog filozofov ali Bog metafizike. Je to isti Bog, le podoba o Bogu, kakor jo razberemo iz sv. pisma, je v marsičem popolnejša in pot do tega Boga je drugačna, to ni naravno spoznanje, ampak nadnaravna vera, vera, ki je iz milosti in je predvsem življenje v Bogu in z njim, to je vera, ki je odgovor na božjo govorico, ki jo imenujemo nadnaravno razodetje.

Bog je po nauku razodetja živi, osebni Bog, ki je ljubezen, in to najpopolneje dejavna ljubezen. Ta Bog je zaradi polnosti ljubezni troosebno bitje. Je sicer od sveta različen, vzvišen nad vse stvarstvo, a je kljub temu z njim kar najtesneje povezan, v njem navzoč. Javlja se v stvarstvu po naravnih zakonih, po stvareh in njihovem delovanju, ker je vse to božje delo in se pravi za stvari bivati isto kakor biti odvisne od Boga, delovati isto kakor delovati v odvisnosti od božje dejavnosti. Bog pa dalje posega tudi v zgodovino človeštva in jo vodi, bodisi po delovanju ljudi sploh, bodisi bolj neposredno, kar je doseglo svoj višek z učlovečenjem božjega Sina, z njegovo odrešilno smrtjo in z njegovim vstajenjem, kar pa se je vršilo pred Kristusom posebej po prerokih in njihovem oznanilu, po Kristusu pa po apostolih in njihovem oznanjevanju evangelija. Vsi ti božji posegi zgovorno pričajo, da v Bogu živimo in se gibljemo in smo, da je od njega in zanj vse ustvarjeno, da ima vse v njem svoj obstoj.

Bog se razodeva po svoji dejavnosti in po nauku, ki so nam ga posredovali njegovi poslanci in zapisali svetopisemski pisatelji.

Resnice o Bogu, ki jih tako razberemo iz knjig razodetja, so deloma takšne, da jih moremo spoznati že z naravnim razumom, deloma pa zopet takšne, da jih niti potem, ko so bile razodete, ne moremo prav razumeti, čeprav zaradi tega niso brez pomena za naše življenje.

Vendar je razodetje božje-človeško delo in je zato vključeno v določen čas in prostor. To se pravi, da je v določeni meri, kar zadeva obliko, odvisno od krajevnih in zgodovinskih razmer, v katerih je nastajalo, kakor tudi od individualnih sposobnosti poslanca, ki mu je »bilo zaupano«, pisatelja, ki ga je zapisal, in od posebnosti naroda, ki mu je bilo najprej namenjeno.

Isto zgodovinsko pogojenost v najširšem pomenu besede moramo upoštevati tudi, kar zadeva razlago razodetega nauka v Cerkvi, kar zadeva posebej teologijo.

Vse to je zelo važno, ker se v tem pogledu stikata naravno razodetje (stvari in vse, kar človek odkriva v stvarstvu, znanost in tehnika, filozofija in umetnost, človeško življenje in delo, kar je močno krajevno in časovno pogojeno) in pa nadnaravno božje razodetje in njegova večno veljavna vsebina. Ta vsebina je namreč zaradi tega izražena v oblikah in podobah, v pojmih, ki so odraz določene kulture, določenih pogledov na svet in človeka, določene stopnje v razvoju znanosti, določene filozofije in sploh človeške miselnosti. Religiozna vsebina razodetja, razodeta verska resnica je torej odeta s času in razmeram ustrezajočim plaščem, ne da bi s tem hoteli reči, da je ta plašč v vsakem pogledu in v celoti zapisan neprestanim spremembam, ker bi potem morali zanikati resnične, nesporne dosežke znanosti in celo priznanje prvih načel, ki so vendar sama po sebi razvidna in vedno uravnavajo naše spoznavanje, naše mišljenje.

Kaj iz tega sledi za vprašanje smrti Boga razodetja?

Najprej moramo reči, da smrt Boga filozofov more povzročiti tudi smrt Boga razodetja, ker moramo imeti vsaj neko nejasno prepričanje o Bogu že preden priznamo božje razodetje, preden sprejmemo nekaj zato, ker se je Bog razodel, zaradi njegove avtoritete.

Spoznanje utesnjenosti, nesodobnosti ali celo nevzdržnosti oblike, »plašča« razodetja in njegove razlage na podlagi zastarelih predstav o svetu in življenju in iz njih izvirajočih filozofskih nazorov, more človeka, ki ne vidi razlike med obliko in vsebino in ne vidi možnosti ločitve obojega, pripeljati do prepričanja, da je tudi Bog razodetja — mrtev.

Tretjič je mogoče, da novi plašč, v katerega je treba razodeti versko resnico in njeno razlago, ni tako prosojen za to vsebino, ki se nam v tem plašču javlja ali bi se nam naj javljala, in je zato za njeno spoznanje potrebno veliko več umskega napora, da, mogoče je celo navidezno nasprotje med obojim. In tako nastanejo težave, ki morejo nekoga prepričati o smrti Boga razodetja.

Četrtrič ne smemo pozabiti, da razodete resnice in njihove razlage usmerjajo naše življenje, ki se more naenkrat znajti v čisto spremenjenih družbenih razmerah in zato občutiti tudi neko nesoglasje med temi smernicami, kolikor jih je narekovala zgodovinsko pogojena oblika, in zahtevami spremenjenih razmer.

Končno more dejstvo razodetja samo postati problematično, ne morda toliko iz razumskih razlogov kakor iz razlogov, ki bi jih povzeli v besedi miselnost v širšem pomenu. Človek hoče biti absolutno neodvisen, samostojen, zato pa odklanja razodetje, to je spoznanja, do katerih se ni dokopal sam in katerih ne more doumeti, ampak bi jih naj enostavno sprejel zaradi božje avtoritete. Tako je na primer celo filozof Jaspers zavračal razodetje, čeprav je bil sicer »veren«.

Reči pa moramo zopet, da nikakor ni mrtev Bog razodetja, da ni nesprejemljiva podoba o Bogu, kakor nam jo nudi božje razodetje, ampak so se le preživele nekatere oblike, v katerih je razodeta resnica izražena že v sv. pismu ali pa v njenih razlagah, v teologiji. Kolikor gre za takšno dejstvo, je treba priznati, da je tako, in potem skušati resno posodobiti to obliko, ki je zgodovinsko pogojena in ima le relativno vrednost. Razvoj v območju naravnega razodetja vpliva pač na razvoj v območju nadnaravnega razodetja, kar zadeva spoznanje tega razodetja in življenje iz njega. V konstituciji 2. vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi v sedanjemu svetu je rečeno: »Novejša raziskovanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije dejansko zbujejo nova vprašanja, ki prinašajo s seboj tudi nove posledice za življenje in ki od teologov zahtevajo novih raziskovanj. Razen tega vse to teologe spodbuja, naj — ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti — vedno iščejo čimbolj primeren način, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali resnice, nekaj drugega pa je način, kako izraziti te resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino« (62, 2).

Gotovo mnogi danes ne upoštevajo zahtev časa in tako celo oznanjevalci božjega razodetja s svojim delovanjem povzročajo smrt Boga razodetja v dušah, ki bi jim naj bili klicarji k Bogu. Naravnost tragično je, da ima napačna gorečnost za čistost nauka, napačna pravovernost takšne negativne posledice. Govorjenje o božji smrti je tako lahko opomin, je lahko klic milosti, da se poglobimo v študij sv. pisma, v našo teologijo

in prisluhnemo potrebam časa ter se potrudimo, da bomo božji nauk, Boga razodetja oznanjali res v govorici našega časa, in to z besedo in življenjem. Le tako se tudi v tem pogledu ljudje ne bodo ustvarjali samo ob drami »velikega petka« v našem času.

3. Teologija božje smrti ali mrtvega Boga

Nekateri protestantski teologi gledajo na problem mrtvega Boga nekoliko drugače, kakor smo ga pokazali s katoliškega stališča. Zanje je Bog v resnici mrtev, vsaj za nekatere, za druge pa se je podoba Boga v našem času tako močno spremenila, da nima z nekdanjo podobo o Bogu skoraj nič skupnega. Eni razvijajo zato pravo »ateistično teologijo«, teologijo brez Boga, drugi pa učijo teologijo brez tradicionalnega teizma, brez tradicionalnih pogledov na Boga. K prvim prištevamo predvsem mislece, kakor so: Thomas J. Altizer, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Paul Van Buren. Med druge pa spadajo: Dietrich Bonhoeffer, Harvey Cox, J. A. Robinson, Rudolf Bultmann in še nekateri novejši protestantski teologi. Kot početnik omenjene miselnosti sploh se navadno imenuje Dietrich Bonhoeffer. Pravi razmah pa je ta teologija doživela predvsem v Ameriki.

Thomas J. Altizer pravi naravnost, da je božja smrt zgodovinsko dejstvo, zgodovinski dogodek, ki ga ne moremo tajiti. Bog je po njegovem prepričanju umrl v našem času, v naši zgodovinski situaciji, v naši eksistenci. Kar je veljalo nekoč za sveto, za nekaj posebnega, bi naj danes popolnoma izginilo v posvetnem, v profanem. Isto se je zgodilo z Bogom kot onostranskim in svet presegajočim bitjem. Vendar je vse to dejansko globoko krščansko, saj se je zgodilo že z inkarnacijo Boga. Smrt Boga je postala resničnost v Jezusu Kristusu. Zato morejo samo kristjani razumeti smisel božje smrti, smisel božjega sestopa iz onostranosti v popolno tostranost — iz transcendence v imanenco. Bog je torej edino le Jezus. Samo takšno gledanje na Boga bi naj bilo po Altizerju v skladu z miselnostjo današnjega človeka, ki je le tostransko usmerjen in ne potrebuje Boga, kakor smo si ga nekoč zamišljali.

Gabriela Vahaniana je pretresla neiskrenost ali hinavščina ameriškega krščanstva, ki skuša opravičiti in posvetiti povsem materialistično civilizacijo v Združenih državah. Zanj je smrt Boga le bolj plod socioloških analiz, je le bolj ugotovljeno dejstvo v ameriški družbi kakor posledica spremenjenih pogledov na svet in življenje, spremenjenih nazorov današnjega človeka. Bog pa vsekakor mora biti zaradi omenjenih ugotovitev čisto nekaj drugega, kakor si ga zamišljajo ti zmaterializirani ljudje v Ameriki. Vendar v tem poudarjanju drugačnosti resničnega Boga tako pretirava, da v resnici pozna le še nekaj božanskega, nekaj božjega brez Boga.

William Hamilton zavrača Boga, ki bi naj dopolnjeval našo nepopolnost, utemeljeval našo nezadostnost, ki bi naj za nas skrbel in bi pomenil rešitev nekaterih naših problemov. Takšen Bog je po njegovem prepričanju danes v polnem pomenu mrtev. Rešitev iz te krize pa je v

Kristusu. V njem je nekaj božjega in človek more danes priti do Boga tako, da posnema Kristusa v ljubezni do sočloveka, da postane drugi Kristus v svetu in zanj. Samo tako tudi sočloveku razodevamo Boga.

Paul Van Buren izhaja iz filozofskega apriorizma, da ima lahko smisel samo spoznanje, ki ga moremo izkustveno overoviti. To overovljenje se izvrši na dva načina: ali po resničnem izkustvu ali pa samo z dejavnostjo, ki ustreza nekemu »spoznanju« in je življenjsko res učinkovita. V drugem primeru ne gre za objektivno stvarnost, ki bi izven nas bivala in bi jo naj mi odkrili. In takšno je tudi prepričanje o Bogu. Bog zato pomeni predvsem ponašanje, življenje človeka. Glavni predmet krščanstva iz istega razloga ni Bog, ampak človek ali določen način njegovega življenja. Evangeliji nimajo nobene spoznavne vrednosti, imajo le praktično vrednost. Kristus pomeni človeka, ki ga moramo s svojim življenjem uresničiti.

Iz navedenih misli teologov božje smrti ali mrtvega Boga spoznamo dokaj jasno osnovno apriorno postavko, na kateri gradijo svojo teologijo, in to je zanikanje razlike med subjektom in objektom, kar zadeva spoznavanje Boga, prepričanje o Bogu, in obenem trditev, da samo takšna filozofska osnova ustreza biblični miselnosti. Bog kot objekt izven sveta, izven človeka tako popolnoma izgine. Je samo še Bog kot razsežnost človekovega bivanja, človeške eksistence. Bog kot objektivna stvarnost, ki presega stvarstvo, kot stvarstvo presegajoče bitje bi naj bil za današnjega človeka nemogoč, brez koristi in celo nekaj škodljivega za njegovo bivanje in njegov razvoj. Prav zato pa ga je treba povzeti v razsežnost stvarstva in človeka. Samo tako ima lahko danes še svoj pomen in smisel.

Kakor vidimo, vsebuje ta teologija na neki način v sebi protislovje in pomeni v resnici istočasno s smrtjo Boga tudi smrt teologije v pravem pomenu besede.

Res pa je, da se v teologiji božje smrti ali mrtvega Boga skriva marsikatero jedro resnice. Predvsem predstavlja ta teologija popolno nasprotje povsem abstraktne in neživljenjske teologije, ki prav nič ne odgovarja na vprašanje časa in zato tudi nima nobenega vpliva na človekovo življenje, ampak naravnost podpira krščansko »shizofrenijo«. Tako tudi v tem pojavu moramo gledati božji klic k »metanoji«.

Predvsem mora teologija priznati, da je jezik, ki ga je doslej uporabljala, v marsikaterem pogledu za današnjega človeka nerazumljiv. Današnji človek ima namreč čisto drugačne predstave o svetu in življenju, kakor jih je imel človek, ki mu je predstavljal filozofija, katera je podlaga tudi še sedanji katoliški teologiji, povsem zadovoljiv svetovni nazor. Mogočen razvoj izkustvenih znanosti in tehnike nikakor ni ostal brez vpliva na človekovo miselnost, na njegove nazore o svetu in življenju, na njegovo filozofijo, na njegovo svetovnonazorsko govorico. Zato teologija nikakor ne more mimo tega dejstva.

Vprašanja v zvezi z Bogom so danes precej drugačna, kakor si jih je postavljala srednjeveški človek, ko je dosegla sholastično usmerjena teologija svoj višek in je res ustrezala potrebam tistega časa. Danes gre za mesto Boga v profanem svetu, za Boga, ki pospešuje človekovo ustvar-

jalnost, ki je porok njegove svobode, ki je mogoč kljub perečemu problemu zla, ki »ne moti zakonitosti narave« in ni »tekmeč« človekovega gospostva nad naravo.

Potrebna je globlja analiza ateizma, ker bo le tako mogla teologija svoj pozitiven nauk razvijati času primerno in se ne bo izgubljala v resignaciji, ki jo dejansko predstavlja teologija božje smrti. Ateizem ima svoje vzroke in je odgovor na določene probleme, čeprav nikakor ni nujen pojav.

Teologija mora postati življenjska veda, ki se ne bo izgubljala v abstraktnih problemih, ampak bo reševala praktična vprašanja v zvezi z resnico o Bogu in človekovem končnem namenu in smislu življenja. Teologija mora človeku posredovati odrešilno resnico in mu tudi danes pomagati priti v stik z živim Bogom. Ta Bog se namreč danes samo na drug način javlja človeku, kakor se je javljal nekoč, oziroma človek prihaja z njim v stik po nekoliko drugače speljanih potih, kakor je prihajal včasih. Milost predpostavlja naravo, ki pa jo določuje zgodovinskost v najširšem pomenu besede.

Vse to, kar smo rekli, pa zahteva končno od teologije, da iskreno prizna najtesnejšo zvezo med naravnim in nadnaravnim razodetjem ter njuno medsebojno odvisnost, kar zadeva spoznanje in življenje, ki je od obojega razodetja odvisno. Kakor je ta zveza jasno izražena v resnični inkarnaciji božje besede, kakor jo najdemo v sv. pismu, tako jo mora upoštevati Cerkev in še posebej teologija, saj je le tako omogočeno vedno globlje spoznanje božje resnice in tudi sodobno in odrešilno oznanjevanje te resnice v vsakem času z ene strani, z druge pa življenje iz iste resnice.

Sklepne misli

Gotovo je vprašanje božje smrti ali mrtvega Boga eno izmed perečih vprašanj našega časa. Mimo tega vprašanja nikakor ne moremo iti zmagoslavno z nekim omalovaževanjem ali celo prezirom, ampak se moramo ob njem resno ustaviti. To smo skušali storiti tudi v tej kratki razpravi.

Spoznali smo nekatere objektivne in subjektivne težave, ki so danes v mnogih ljudeh povzročile smrt Boga. Seznanili pa smo se tudi z miselnostjo, ki prihaja do izraza v tako imenovani teologiji božje smrti. Istočasno smo pokazali, koliko je Bog v resnici mrtev, nujno mrtev, oziroma, kaj je dejansko mrtvo. Videli smo, da so le nekatere poteze na podobi Boga, ki jih je treba nadomestiti z drugimi, poteze, ki so pač zgodovinsko pogojene, pa naj gre za Boga metafizike, filozofov ali za Boga razodetja. In tako se nam je dejstvo resnične božje smrti v zvezi z ustreznimi nazori mislecev in teologov pokazalo kot opomin, kot klic, da naj resno preverimo svoje nazore o Bogu in odstranimo iz njih vse, kar predstavlja usedlino preživelih, premaganih pogledov na svet in človeka, ker bodo le potem mogli tudi ljudje našega časa priti v stik z živim Bogom. Bog sam namreč nikakor ni mrtev in tudi misel nanj in težnja po njem nista mrtvi, kar najbrž indirektno dokazuje celo množično in izrečno pisanje o božji smrti.

Današnji pogledi dogmatične teologije na zakrament svete birme*

Anton Strle

QUID EST NOVI IN THEOLOGIA SACRAMENTI CONFIRMATIONIS?

Summarium: Hodie in praxi pastorizationis multoties de congrua aetate confirmandorum disceptatur. At responsio opportuna dari non potest sine cognitione eorum, quae praesertim tempore recentiore in theologia dogmatica de sacramento confirmationis pertractantur et quorum conspectus indemit esse haec elucubratio nostra.

I. Relatio inter confirmationem ex una parte et maturitatem christianam atque apostolatam ex altera parte: Confirmatio confert istam maturitatem solummodo sub respectu »ontologico«, inquantum nempe secumfert plenitudinem Spiritus Sancti, minime vero maturitatem morale et psychologiam; primum fundamentum apostolatus, ad quem omnis homo christianus obligatur, iam receptione baptismi (et mandato caritatis) ponitur, ut tam lucide etiam ex doctrina Vat. II sequitur.

II. Sensus profundior confirmationis eiusque gratia specialis magis determinatur: Non sufficit loqui de »perfectione baptismi« et de »augmento gratiae baptismalis«. Confirmatio considerari debet in luce historiae salutis. In ista luce missio Spiritus Sancti die Pentecostes »confirmatio primordialis« (primae et) universalis Ecclesiae dici potest; sacramento confirmationis autem haec missio Spiritus Sancti ad singulos christianos extenditur atque per saecula subsequencia historiae salutis praesens redditur. Et gratia specifica confirmationis est »traditio Spiritus Sanctus« (cf. H. Mühlen!). Hoc sacramento continuitas totius Ecclesiae (et singulorum christianorum) cum Jesu Nazareno, (essentialiter et non tantummodo accidentaliter) uncto a Spiritu Sancto, realizatur et unctio Jesu singulis membris sacramentaliter communicatur — hoc modo tota Ecclesia, ab Episcopis usque ad ultimum christifidelem, ut uncta a Spiritu Sancto in visibilitate historica manifestatur. Quae historicitas et continuitas unctionis Jesu in tota Ecclesia est sensus proprius confirmationis.

III. Quaestio de congrua aetate ad sacramentum confirmationis recipiendum: Post brevem delineationem historicarum rationes (ex theologia dogmatica sumptae) pro confirmatione in prima aetate puerili conferenda allegantur (cf. A. Adam, A. Gügler, E. Ruffini, G. Delcuve!), quamquam etiam »oeconomia sacramentorum« in suo iure manet, ita ut ob (et solummodo) particulares condiciones utiliter liceat collationem sacramenti confirmationis ad aetatem differre maturiorem.

IV. Conclusiones: Attentio dirigitur ad quaestionem, quae gravior est quaestio de congrua aetate ad confirmationem dispensandam. Et haec quaestio est baptismus infantium, quorum parentes non credunt, sed solummodo ex consuetudine et »traditione« liberos suos baptizari cupiunt. Quid faciendum, si nulla probabilitas vera adest de educatione christiana istorum infantium? Maiorem tristitiam quam numerus »paganorum confirmatorum« nobis afferre debent »pagani baptizati«. Hic maxime praxis pastoralis non amplius debet sequi »consuetudinem saecularem«, hic »aggiornamento« quam maxime necessarium est, multo magis quam aetas confirmationis differenda.

* Razprava je bila prvotno napisana za »Cerkev v sedanjem svetu«. A bila je oddana prepozno, tako da je zanjo zmanjkalo prostora. Vendar odpira vprašanja, ki so za pastoracijo pri nas nemalo važna. Če je daljša že zaradi tega, ker skuša poseči globlje, ni s tem rečeno, da je pisana samo za teoretične, ne pa za praktične dušne pastirje.

Nekaj literature

- Adam A., Das Sakrament der Firmung nach dem hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1958.
— Firmung und Seelsorge, Düsseldorf 1959.
- Anciaux P., Sacrement et Vie, Fondements et orientations du renouveau de la pastorale des sacrements, Casterman-Tournai 1967.
- Daniélou J.-du Charlat Régine, La catéchèse aux premiers siècles, Fayard-Mame, Paris 1968.
- Delcuve G., Une nécessité pour l'efficacité normale de la formation religieuse, v: *Lumen vitae* 5 (1950) 322—350.
— La confirmation est-elle le sacrement de l'apostolat? v: *Lumen vitae* 17 (1962) 293—332.
- de la Potterie I.-Lyonnet St., La vie selon l'Esprit, condition du chrétien, Cerf, Paris 1965.
- Dujarier M., Die Patenschaft, v: *Concilium* 3 (1967) 105—107.
- Fransen P., Firmung, v: *LThK* IV² (1960) 145—152.
— Erwägungen über das Firmalter, v: *ZkTh* 84 (1962) 404—426.
— Firmung, v: *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis II (Frbg.-Basel-Wien 1968) 33—45.
- Hurley M., Was könnten die katholischen Christen in der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen? v: *Concilium* 3 (1967) 274—278.
- Klostermann F., Das christliche Apostolat, Innsbruck—Wien—München 1962.
- Lécuyer J., La confirmation chez les Pères, v: *Maison-Dieu* n. 54 (1958) 23—52.
— L'Enfant baptisé dans la foi de l'Église, v: *Maison-Dieu* n. 89 (1967) 21—37.
- Mostaza Rodrigéz A., Der Spender der Firmung, v: *Concilium* 4 (1968) 274—278.
- Mühlen H., Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi. Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erneuerung der Theologie der Firmung nach dem Vaticanum II, v: *Theologie und Glaube* 57 (1967) 263—286.
— *Una mystica persona*. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen,² München—Paderborn—Wien 1967.
- Philips Msgr. G., Pour un christianisme adulte, Casterman, Tournai 1963.
— L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican, t. I + II. Paris 1968.
- Ruffini E., Die Frage des Firmalters, v: *Concilium* 4 (1968) 578—581.
- Srebrnič J., škof, Sv. krštenje i sv. potvrda kao sakramenti Katoličke akcije, Sarajevo 1939.
- Winklhofer Al., Kirche in den Sakramenten, J. Knecht, Frankfurt a. Main 1968.
Več avtorjev odgovarja na vprašanje o starosti za birmo v članku »Um den rechten Zeitpunkt der Firmungsspendung«, v: *Diakonia* 1 (1966) 285—291.

Tale sestavek naj bi pregledno podal stanje današnje dogmatične teologije, kar zadeva »birmo v njeni povezanosti s krstom«, v njenem značaju »sakramenta krščanske odraslosti ali posvečenja za laiški apostolat in podobno«. Tako je bila izražena želja.

Ker se je pri razpravljanju o birmi tako in tako treba neprestano ozirati na njen odnos do krsta (manj smo pozorni na njeno povezanost z obhajanjem sv. evharistije), zato temu ni treba posvečati posebnega odstavka v okviru celotnega razpravljanja.

Začeli bomo s tistimi vidiki birme, ki vsaj na prvi pogled najbolj kričijo po tem, da bi birme ne prejemale otroci, ki nimajo naravnih pogojev — milost namreč predpostavlja naravo — za spolnjevanje nalog, združenih s prejemom

birme; prejeli naj bi jo namreč mladostniki, ki morejo že jasno vedeti, za kaj pri birmi sploh gre.

Na drugem mestu se bomo vprašali, kaj je pravzaprav najbolj specifična milost birme.

Nato bo prišlo na vrsto vprašanje o starosti za prejem birme, tisto torej, kar se danes ponekod zdi kakor nekakšna čudežna pokrajina, kjer je skoraj gotovo mogoče najti najbolj učinkovito sredstvo za ozdravljenje pastorizacije.

Ob koncu bomo mogli napraviti še nekoliko globalnega razgleda na celotno problematiko birme pod dogmatično-teološkim in pastoralnim vidikom.

I. BIRMA KOT »ZAKRAMENT ODRASLOSTI« IN »POSVEČENJA ZA APOSTOLAT«

1. Birma kot zakrament odraslosti

Neredko se srečamo s trditvijo, da je birma zakrament krščanske odraslosti ali doraslosti oziroma zrelosti.¹ Koliko ta označba za birmo v resnici velja? Če naj odgovorimo na to vprašanje, moramo pogledati najprej, kaj pomeni doraslost ali zrelost kristjana kot kristjana.

Znani koncilski teolog Mgr. G. Philips, ki je napisal kar posebno knjigo o »odraslem krščanstvu«,² pravi: Odraslega imenujemo tistega človeka, ki »razpolaga« s samim seboj, s svojo lastno osebo; ki je dovolj razvit, da uveljavlja svojo lastno odgovornost in je sposoben jemati nase svoj delež pri delu, kakršno je naloženo človeštvu. Za odraslost se pri človeku podstavlja ravnotežje sil in zdrava, razsvetljena sodba. Odrasli ali zreli ljudje sodelujejo pri posredovanju življenja in pri delu za napredek človeške blaginje tako v njeni družbeni razsežnosti kakor tudi v zgodovinskem redu. Delo odraslega človeka koristi in služi okolici; sadovi njegove pridnosti množijo bogastvo snovnih in duhovnih dobrin, katere naj sedanji rod izroči jutrišnjemu rodu. Za uresničevanje tega namena je potrebno, da človek doseže neko zrelost, ne le telesno, marveč tudi duševno zrelost, neko zrelost spoznavanja, presojanja in tudi čustvovanja.³

Vse to je treba prenesti na krščansko življenje iz vere v Kristusovo skrivnost, ki se ponavzočuje in deluje v Cerkvi in po Cerkvi in svetu in za svet, pa bomo videli, kaj je »krščanska odraslost ali zrelost«.

Če sploh kdaj govorimo o birmi kot »zakramentu krščanske odraslosti ali zrelosti«, moramo imeti pred očmi tisto odraslost ali zrelost, ki se najprej in v prvi vrsti nanaša na vero kot začetek, temelj in korenino vsega krščanskega življenja.⁴ Gre torej za takšno »zrelo vero«, o kakršni govori tudi 2. vatikanski koncil kot o nečem, za kar si je treba z vso močjo prizadevati, ker bo Cerkev svoje odreditveno poslanstvo sredi človeške družbe samo tako mogla dejansko spolnjevati: »Naloga Cerkve je namreč, da Boga Očeta in njegovega Sina napravlja navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očiščuje. To se dosega predvsem s pričevanjem žive in zrele vere,

¹ Prim. Adam, Firmung 78—81. — Navajam okrajšano, ker je iz spre-
daj navedene literature mogoče hitro najti podrobnejše podatke.

² Philips, Pour un christianisme adulte, obsega 262 str.

³ Philips, n. d. 27.

⁴ Denz. 801.

to je vere, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati.«⁵

Ali je sv. birma zakrament takšne krščanske zrelosti ali odraslosti? Odgovoriti moramo: Je in ni! V nekem pogledu je, v drugem pogledu pa nikakor ne. — Birma je, kakor vemo in kakor bomo pozneje še nekoliko natančneje opredelili, vedno zvezana s posebno podelitvijo Svetega Duha, s takšno podelitvijo, ki pomeni dovršitev krstne podelitve Svetega Duha in zaradi katere se birma ravno imenuje »confirmatio« (= potrditev), to se pravi »potrditev« in okrepitev tega, kar nam podeli že krst.⁶ Vendar pa kakšna odraslost ostane najprej odraslost le v nadnaravno-ontološkem, lahko bi rekli tudi dogmatičnem redu. Habitualno in nekako v kali so v veljavno birmanem kristjanu podana že vsa nadnaravna počela za krščansko življenje, in sicer tudi v pogledu na apostolat, h kateremu je kot ud živega Kristusovega telesa poklican vsak kristjan. V tem pogledu je birmo v resnici mogoče imenovati »zakrament krščanske odraslosti ali zrelosti«.

Vse kaj drugega pa je, če pri besedi »odraslost« mislimo na zavestno, psihološko odraslost ali zrelost, dejansko (ne le habitualno) usposobljenost za polnost pristojnosti in odgovornosti kakega uda Cerkve. V tem pogledu birme sploh ni mogoče imenovati zakrament krščanske odraslosti ali zrelosti. Saj birma za takšno odraslost podeli le nekakšne nadnaravne kali, tako rekoč spēče nadnaravne moči, ki pa jih je treba šele polagoma in z naporom uresničevati in razvijati. Krščanska odraslost ali zrelost v tem pomenu je le cilj, ki ga mora birmanec — ob neprestani pomoči dejanske milosti in torej Svetega Duha samega ter ob stalni podpori s strani soudov Kristusovega skrivnostnega telesa — z nenehnim lastnim prizadevanjem šele doseči in si ga tudi še potem vedno znova »osvajati«. Koncil naroča posebej duhovnikom, naj skrbijo za to, »da ljudi vzgojijo v zrele kristjane«, kar je po besedah koncila važnejše kakor pa »še tako lepi obredi ali še tako cvetoča društva« (D 6, 2)

Skratka: O birmi kot zakramentu krščanske odraslosti ali zrelosti moremo govoriti le tedaj, če takšne odraslosti in zrelosti ne pojmujejo v perspektivi subjektivnega, marveč objektivnega posvečenja.⁷ Birmani človek namreč v primerjavi s samó krščenim postane kvalificiran ud Cerkve,⁸ ker po nauku koncila vernike »zakrament birme popolneje zveže s Cerkvijo, jih obogati s posebno močjo Svetega Duha in jim tako nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in z dejanjem razširjajo in branijo vero« (C 11, 1). A to je samo po sebi le še objektivno posvečenje. Če mislimo na subjektivno posvečenje in subjektivno duhovno⁹ ali krščansko odraslost ali zrelost, tedaj moramo reči,

⁵ CS 21, 5; prim. tudi LA 29, 6; M 21, 1; D 6, 2; 15, 2; KV 2; CS 55.

⁶ Izraz »confirmatio« se prvič pojavi na koncilu v Riezu, l. 439; o tem glej Handbuch theologischer Grundbegriffe (okr. HThGr) I (München 1962) 384.

⁷ Prim. Ruffini 580.

⁸ Tako se izraža Philips, Christianisme 60.

⁹ »Duhovno« v krščanskem izražanju ne pomeni nasprotja do »materialnega«, kakor mnogi napak mislijo. »Duhovni« človek je vsakdo, ki živi iz vere v Kristusa in iz njegovega, tj. božjega Duha (prim. Gal 6, 1; Rimlj 8, 5). Seveda pa more in mora táko življenje zoreti. Prim. o tem Th. Filthaut, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen, Freiburg-Basel-Wien 1968, 46; Winklhofer 140 s.

da je birma le objektivni, nadnaravno-ontološki temelj za takšno odraslost in zrelost. Dosega subjektivne zrelosti krščanskega življenja pa je naloga vsega življenja in zanjo je kar največjega pomena zlasti občestveno obhajanje sv. evharistije, ki bi jo mogli bolj kakor pa kateri koli drugi zakrament imenovati zakrament »zorenja« krščanskega človeka. »Zorenja« in ne »zrelosti«! Saj smo vendar tudi kot kristjani še vedno tudi biološka bitja, ki šele polagoma rastejo in zorijo, in sicer zorijo tudi v »duhovnem« pogledu, res kot kristjani, čeprav je med fizično-telesno rastjo in zorenjem z ene strani ter »duhovno« rastjo in zorenjem z druge strani le analogija. Sv. Pavel npr. se dobro zaveda, da krščanska zrelost ne more biti nekaj, kar bi v sedanjem življenju — na ravni časa in zgodovinskosti — moglo biti doseženo z enkratnim dejanjem, pa naj bi bil to tudi zakrament (saj so vendar zakramenti le za čas »potovanja«). Šele prizadevati se je s pomočjo milosti treba, »da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci« (Ef 4, 12—14).¹⁰

2. Birma in apostolat

Ne le v dobi Pija XI., ki je uvedel apostolat katoliške akcije (apostolat laikov je vedno obstajal), in nato v dobi Pija XII., je bilo mogoče brati in slišati trditev, da je birma zakrament laiškega apostolata ali »posvečenja za apostolat« ali »zakrament katoliške akcije.«¹¹ Že skoraj takoj po 1. vatikanskem cerkvenem zboru je npr. znani nemški dogmatik S. H. Oswald zapisal trditev, da je birma zakrament laiškega apostolata in laiškega duhovništva.¹² Pa tudi še pred komaj 10 leti je v ugledni teološki publikaciji E. Haensli zapisal: »Birma polaga temelje laškemu duhovništvu in laškemu apostolatu.«¹³

V samih dokumentih cerkvenega učiteljstva, ne izvzemši Pija XI. in Pija XII., nikoli ne beremo trditve, da bi bila ravno birma in samo birma temelj za laiški apostolat (bolje: apostolat laikov), kaj šele da bi birma pomenila nekak mandat ali izrečno poklicanost k »posebnemu« apostolatu katoliške akcije. Ta zadnja trditev je šla še posebno predaleč. Zato se je Piju XII. zdelo potrebno, da je na laškem kongresu 14. oktobra 1951 jasno poudaril: Vsi kristjani so poklicani k apostolatu v širokem pomenu, tj. k »splošnemu« apostolatu, in ta dolžnost je v Cerkvi vedno obstajala; niso pa vsi poklicani k »posebnemu« apostolatu, kakršen je zvezan z imenom »katoliške akcije.«¹⁴

¹⁰ Drugi vatikanski koncil govori o zrelosti mladih ljudi (KV 2), bogoslovcev (B 10, 3; 12), duhovnikov (D 15, 2), kristjanov sploh (D 6, 2).

¹¹ Pri nas je krški škof dr. J. Srebrnič v tem duhu napisal v literaturi navedeno knjigo. Vendar se je držal nauka cerkv. učiteljstva, ki v svojih dokumentih nikoli ne trdi, da bi samo birma bila zakrament krščanskega apostolata.

¹² Navaja Adam, Firmung 75.

¹³ E. Haensli, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 475.

¹⁴ Glej Adam, Firmung 77. Tu navaja R. Graberja, ki je trdil, da birma sedaj nekako razveže, kar je bilo prej še »zvezano« (ligatum).

3. Nauk 2. vatikanskega koncila o temeljih apostolata

Kaj pa 2. vatikanski cerkveni zbor? Ali v svojem nauku, kolikor se nanaša na laiški apostolat, pripisuje birmi takšno pomembnost, da smo pri katehezi in sploh pri oznanjevanju upravičeni govoriti o birmi kot »zakramentu posvečenja za apostolat«?

V čl. 33 dogmatične konstitucije o Cerkvi podaja koncil nekakšno definicijo ali vsaj opis apostolata (laikov): »Apostolat je deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in z birmo. Zakramenti, zlasti sveta evharistija, pa podeljujejo in hranijo tisto ljubezen do Boga in do ljudi, ki je duša vsega apostolata« (C 33, 2). Temelj za krščanski apostolat je torej že krst sam, birma pa ta temelj še spopolni. — Že prej je koncil to povedal v drugačni miselni zvezi, ko pravi: »Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev, so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerojeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga« (C 11, 1). Napačno bi torej bilo, če bi pri katehezi o zakramentu sv. birme trdili, da bomo »zdaj govorili o zakramentu apostolata laikov«, kakor da zgolj krščeni človek še ni bil na noben način poklican k takšnemu apostolatu. K pričevanju vere — kar je najbolj bistvena prvina krščanskega apostolata — smo po izrečnem nauku koncila poklicani že na temelju samega krsta. Pač pa birma vernikom »nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in z dejanjem razširjajo in branijo vero«, in sicer zaradi tega, ker jih »zakrament birme popolneje zveže s Cerkvijo in jih obogati s posebno močjo Svetega Duha« (C 11, 1).

Če pomislimo na to, da nas že krst včleni v Kristusa, v njegovo skrivnostno telo, je dovolj jasno, da smo za apostolat določeni že s krstom, ne šele z birmo. Z ozirom na to pravi koncil: »Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev, prejema vse telo rast po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu. Celo taka je v tem telesu povezava in skladje udov (prim. Ef 4, 16), da je treba reči o udu, ki ne prispeva po svojih močeh k rasti telesa, da ni ne Cerkvi ne sebi v prid« (LA 2, 1). »Laiki imajo dolžnost in pravico do apostolata že zaradi svojega združenja s Kristusom-Glavom. Gospod sam pa jih določa za apostolat, ker so vcepljeni po krstu v Kristusovo skrivnostno telo« (LA 3, 1). Seveda pa je tudi tukaj dostavljeno, da se ta določenost vernikov za apostolat še dovrši z birmo, pri kateri so »okrepljeni z močjo Svetega Duha« (LA 3, 1).

Gotovo pa je temelj apostolata razen zakramentov krsta in birme tudi že »zapoved ljubezni, ki je največja zapoved« in ki »sili vse kristjane, naj se trudijo za božjo slavo, ki se razodeva v prihodu božjega kraljestva, in za večno življenje vseh ljudi, da spoznajo edinega pravega Boga in katerega je poslal, Jezusa Kristusa (prim. Jan 17, 3)« (LA 3, 2).¹⁵ V nekem smislu pa je ljubezen sploh najgloblja korenina apostolata (prim. LA 8, 1).

¹⁵ Mesto prevajam v skladu z izvirnikom nekoliko drugače, kakor je v našem prvem prevodu iz l. 1966.

S prav istim gledanjem na apostolat in na njegove »korenine« se srečamo v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve; le da pridemo tu v nekaterih pogledih lahko do še večje jasnosti. Ker je po nauku dogmatične konstitucije o Cerkvi vsa Cerkev misijonarska (C 17), je že iz tega razumljivo, da so »vsi verniki kot udje živega Kristusa, v katerega so včlenjeni in po katerem so upodobljeni po krstu kakor tudi po birmi in evharistiji, dolžni sodelovati pri rasti in širjenju Kristusovega telesa, da bi ga čimprej privedli do polnosti (Ef 4, 13)« (M 36, 1).¹⁶ Po nauku odloka o misijonski dejavnosti Cerkve je že krst zakrament, ki človeka določa za apostolat. Birma pa to poklicanost k apostolatu še globlje utemelji. »Kjerkoli kristjani živijo, morajo z zgledom življenja in s pričevanjem besede novega človeka, ki so ga oblekli s krstom, in moč Svetega Duha, s katerim so bili pri birmi okrepljeni, tako razodeti, da bodo drugi videli njihova dobra dela in slavili Očeta (prim. Mt 5, 16) ter v večji polnosti spoznali pravi smisel človeškega življenja in vse obsegajočo povezanost človeškega občestva« (M 11, 2).

Odlok gre še dalje in izrečno uči, da so k apostolatu poklicani celo katehumeni, ki niti krsta niso prejeli, kaj šele birmo: »Ker pa je življenje Cerkve apostolsko, naj se katehumeni tudi naučijo, da bodo s pričevanjem življenja in z izpovedovanjem vere dejavno sodelovali pri oznanjevanju blagovesti in pri graditvi Cerkve« (M 14, 4).

Že otroci poklicani k apostolatu

Tisti, ki se potegujejo za to, da bi bila birma preložena na poznejšo dobo starosti prejemnikov, bi še posebno morali pretehtati trditev, da je »birma temelj laiškega apostolata« ali celo »zakrament za (laiški) apostolat«. Saj bi s takimi trditvami prišli kaj hitro v nasprotje ne le z že navedenim naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora glede zakramentalnih osnov apostolata, ampak še prav posebno s ponovno trditvijo koncila, da je »z vzgojo za apostolat treba začeti že s prvim otroškim poukom... V družini je naloga staršev, da začno že od detinstva pripravljati otroke na spoznavanje božje ljubezni do vseh ljudi. Postopoma naj jih zlasti z zgledom učijo skrbeti za telesne in duhovne potrebe bližnjega. Celotna družina in njeno skupno življenje naj postane nekakšna šola apostolata« (LA 30, 1. 2). »Tudi otroci« — koncil nikakor ne misli, da bi morali biti prej že birmani — »imajo svoj lastni način apostolskega delovanja. Po svojih močeh so prave žive priče za Kristusa med sovrstniki« (LA 12, 4). In »tisti, ki so odgovorni za krščansko vzgojo, imajo tudi dolžnost vzgajati za apostolat« (LA 30, 1).

»Laiški« apostolat

Da ne bi mešali pojmov, je prav, da se spomnimo še na nekaj, kar je na prvi pogled le formalnega značaja, a nam more v resnici zamegliti jasno pojmovanje apostolata »laikov« v odnosu do apostolata tistih

¹⁶ Tudi tu prevajam nekoliko drugače, kakor je bilo prevedeno v natisnjem prevodu. To velja tudi za nekatera nadaljnja mesta iz koncilskih dokumentov.

kristjanov, ki niso »laiki«: O birmi še posebno ne moremo reči, da bi bila specifični zakrament **laiškega** apostolata, kolikor se takšen apostolat po svoji naravi razlikuje od »duhovniškega«, v mašniškem posvečenju utemeljenega, ali pa od »redovniškega«, v redovnih zaobljubah osnovanega apostolata. Saj vendar birma ne podeli ničesar takega, kar bi bilo specifično laiškega, in ne postavlja temelja za kak laiški stan v Cerkvi, kakor to stori zakrament sv. reda kot osnova za hierarhični stan. V tem pogledu bi nas že prvotna notranja in zunanja bližina, ki jo ima birma do krsta, morala napraviti previdne, ko gre za označevanje odnosa zakramenta sv. birme do apostolata. Dalje nam je tudi znano, da se prejem zakramenta sv. birme zahteva za vsakogar, ki hoče biti posvečen za duhovnika. Torej ne more biti vprašanja: ali birmani laik ali duhovnik, kajti tudi duhovnik mora biti birman in njegov apostolat, kolikor gre za navsezadnje najosnovnejši apostolat sploh, to se pravi za apostolat osebnega krščanskega življenja, ima svoje temelje v krstu in birmi in seveda v »Kristusovi postavi« ljubezni (prim. Gal 6, 2; Vat. L 8, 1). V mašniškem posvečenju je podana osnova le za duhovnikov »hierarhični« apostolat. Glede »osebnega« apostolata krščanskega življenja pa tudi duhovnik živi iz korenin krsta in birme in je v tem pogledu skupaj z »laiki« enakovreden ud božjega ljudstva in Kristusovega skrivnostnega telesa, vernik med »navadnimi« verniki.¹⁷ Mutatis mutandis velja to tudi za škofe, kakor je dejal vernikom sv. Avguštin, katerega navaja koncil: »Za vas sem škof, z vami sem kristjan. Ono je ime dolžnosti, to milosti; ono je ime nevarnosti, to zveličanja« (C 32, 3). Seveda pa more duhovnik, če se zvesto odziva posebni poklicanosti, s katero ga je obdaril Bog, ravno v svoji duhovniški službi še posebno razviti vse tisto, kar mu je bilo podarjeno s krstom in birmo.

* * *

Že kratko razmišljanje o razmerju med birmo in apostolatom nam torej pokaže tole: Birma reš podeljuje posebno notranjo — toda samo po sebi le v kali podano — usposobljenost za apostolat in obenem nalaga dolžnost izvrševanja apostolata. Z birmo namreč postane kristjan še bolj Kristusova lastnina, še bolj in še globlje upodobljen po Kristusu (ontološko, nikakor pa ne nujno tudi že moralno, v dejanskem izvrševanju kreposti) ter včlenjen v Kristusa, duhovnika, preroka in kralja, hkrati s tem pa tudi globlje včlenjen v duhovniško, preroško in kraljevsko Cerkev.¹⁸ Nikakor ni birma prvi in edini temelj za apostolat, kaj šele

¹⁷ Prim. Klostermann 504—507; prim. isti v: LThK 2 Vat. II (1967) 610—614.

¹⁸ Prim. hvalospev pri krizmeni maši na veliki četrtek. Pri izrazu »pre-roški« seveda ne smemo misliti na kako napovedovanje prihodnjih dogodkov, saj že pri hebrejskih prerokih ni to njihova bistvena naloga, čeprav so tudi napovedovali prihodnjega Mesija. Kristjan sicer v nekem pogledu tudi nekaj »napoveduje«, namreč popolno uresničenje božjega kraljestva v eshatološki prihodnosti. A bistveno za preroštvo je to, kar pravi Congar: »Z besedo pre-roški obsegamo vse dejavnosti spoznavanja in izražanja... Vse dejavnosti Cerkve, kar jo v Cerkvi prebudi Sveti Duh in po kateri spoznava Cerkev Boga

za »laiški« apostolat, torej tudi ne prvi in edini zakrament »posvečenja za apostolat«. Prvi zakrament »posvečenja za apostolat« bi prej mogli imenovati že krst. Najbolj bistveni apostolat, tj. apostolat krščanskega življenja, je namreč osnovan že v krstu. Kajti že s krstom je kristjanu dan ne le zunanji in moralni, marveč tudi in predvsem notranji, v krščanski biti osnovani imperativ glede apostolata, notranji bitni poziv k apostolatu. Že v krstni upodobitvi po Kristusu in v krstni vcepitvi v Kristusa-Glavo je najgloblji razlog, zakaj naj se kristjan kot krščeni človek udeležuje Kristusovega poslanstva, izvrševanega v Cerkvi kot Kristusovem zakramentu; zakaj naj napravlja Kristusovo delo in poslanstvo za svoje delo, za svojo nalogo, za svojo skrb in prizadevanje; zakaj naj bo usmerjen na božje kraljestvo, na božjo čast, na spoznavanje in poveljevanje božjega veličastva, na ljubezen do Boga in na službo Bogu in seveda — neločljivo — na službo bližnjemu (prim. 1 Pet 2, 5—9; Raz 1, 5; 5, 10; 20, 6; 22, 3 ss).¹⁹

Le v zelo omejenem smislu moremo birmo imenovati »zakrament laiškega apostolata«, poudarja F. Klostermann po pravici. Nikakor, pravi, ne bi smeli teh izrazov uporabljati tako, kakor da bi bil apostolat sploh ali celo laiški apostolat utemeljen le v birmi. Pač pa birma na poseben način kaže in usmerja — po posebni podaritvi Svetega Duha tudi usposablja — »za apostolat v javnosti, tudi na področju svetne javnosti«. ²⁰ Pomisliti moramo na to, da se je krst prvotno delil redno le odraslim in da je že sam po sebi pomenil podelitev naloge, ki jo je krščeneec dobil s tem, da je postal ud duhovniškega ljudstva z njegovim preroškim,²¹ kraljevskim in duhovniškim poslanstvom. Kraljevsko duhovništvo naj bi krščeni takoj izvrševal. Za to ni bila potrebna še posebna pooblastitev in naročilo. Glede tega, kar je bilo vsebovano že v krstni milosti in v nalogi, katera je bila vsebovana že v krstu, je birma sicer res neko novo naročilo in tako rekoč nova pooblastitev za apostolat; vendar pa gre tukaj tudi za zagotovitev in za aktualizacijo tega, kar je bilo vsebljeno že v krstu — za okrepitev in utrditev tiste nadnaravne usposobljenosti in tiste naloge, ki je bila vključena že v prejemu krstne milosti.²²

in širi spoznavanje o Bogu in o njegovem milostnem sklepu, in sicer v času potovanja, ko še nismo pri Gospodu. Preroška naloga, vzeta tako široko, obsega mistično spoznavanje in naznanjanje bodočnosti in preroško razlaganje tega, kar se odvija v času, pa tudi dejavnosti učenja kot takega«: Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1953, 367.*

¹⁹ Glej Klostermann 502; tudi 333—335; dalje H. Mühlen, v *Theologie u. Glaube 1967, 284*; B. Durst, *Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen, Rottenburg a. N. 1960, 124; C 10, 1; LA 7.*

²⁰ Klostermann 506 s; isti v *LThK 2 Vat. II, 608 s.* Tudi A. Winkhofer 141 s izrečno trdi, da ne moremo birme kar tako označiti kot zakrament krščanske odraslosti, kakor je to npr. formuliral Matth. Laros in kakor to odklanja tudi A. Adam. Podobno velja glede apostolata; pri birmi gre za okrepitev in utrditev ne ravno kristjanove vere, kakor včasih slišimo, marveč za »okrepitev« krstne milosti s posebno podelitvijo Svetega Duha, s tem pa seveda tudi za zagotovitev polnejše aktualizacije tistih nalog, h katerim kliče prejemnika že sam krst.

²¹ Prim. Winkhofer 139 s.

²² Prim. Winkhofer 140.

II. SMISEL BIRME IN POSEBNA MILOST BIRME

Kaj je dogmatično-teološko posebni smisel birme in posebna milost birme v primerjavi z drugimi zakramenti in posebej v primerjavi s krstom? V odgovor na to vprašanje tukaj ne bomo zahajali v podrobnosti, ampak bomo podali le bolj shematično sliko pojmovanja, kakršno se je glede specifičnega smisla birme hotelo uveljaviti po tridentinskem koncilu zlasti v dobi razsvetljenstva, a je nato spet našlo pot k pravim virom: k sv. pismu in k patrističnemu ter liturgičnemu izročilu, ki je bolj ali manj zavestno obvladovalo tudi še predtridentinsko teologijo.

1. Razsvetljenske težnje

Že deloma pred tridentinskim cerkvenim zborom se je v času uveljavljanja reformacije pri nekaterih katoliških teologih pojavljala takšna razlaga bistvenega učinka birme, da je bilo pravo pojmovanje birme naravnost ogroženo. Nehote so se namreč ti teologi nalezli nečesa od pojmovanja protestantov, ki so v svoji »Konfirmation« gledali le potrditev vere ali potrditev krstnih obljub oziroma krstne zaveze z Bogom, potrditev, ki jo je kristjan izvršil potem, ko je prej prestal preskušnjo verovanja.^{22a} »Rimski katekizem«²³ je sicer birmi spet dal sijaj, ki ga je imela nekdam. Toda teologi cerkvenega razsvetljenstva so v veliki meri šli mimo Rimskega katekizma, ki je večinoma izvrsten, in so zakrament sv. birme nemalo razvrednotili. Govorili so o birmi tako, kakor da bi šlo pri njej v prvi vrsti za nekakšno psihološko sredstvo spodbude, za sredstvo, ki naj v versko-nravni zavesti mladostnika napravi trajen vtis in naj tako prispeva k okrepitvi npravne popolnosti.²⁴ V središču katehetovega prizadevanja za pripravo mladih kristjanov na birmo stoji po takšnem gledanju ne Sveti Duh, ki podeljuje milost, ampak človek s svojim teženjem po npravni popolnosti.

Ne bomo sicer mogli trditi, da so tedaj nastopile že popolne zmote glede bistva birme; a priznati je treba, da so bila težišča vse preveč preložena na obrobne strani birme. Zlasti v območju nemško govorečih dežel, pravi A. Adam, se je v neredke katekizme in tudi v teološke knjige vgnezdilo skrivljeno in zatemnjeno pojmovanje birme ali vsaj nevarnost za to. Razsvetljensko usmerjeni katekizmi npr. izrečno govore o tem, da »potrditev«, za katero pri birmi gre, daje tako Bog kakor škof; pa tudi birmanec sam »potrjuje« svojo vero pred cerkvenim občestvom. S tem seveda nujno zbledi misel na Svetega Duha, ki je tisti, kateri pri birmi v resnici »potrjuje«, krepi in posvečuje, čeprav seveda ne dela tega brez človekovega sodelovanja, naj bo to pri samem prejemu birme ali pa pozneje, ko gre za to, da človek živi iz tega, kar je pri birmi prejel.²⁵ V zvezi s takšnim pojmovanjem birme je bilo tudi precej vzodenelo pojmovanje posvečujoče milosti. To se je poznalo celo pri J. B. Hirschlerju (1788—1865), ki je bil sicer nasprotnik razsvetljenstva, a se kljub temu ni mogel odtegniti njegovemu vplivu; zlasti mu kar ni uspelo, da bi dobro

^{22a} Prim. A. A d a m, v HThGr I (München 1963) 386.

²³ Catechismus Romanus p. 2 c. 3 nn, 1—26.

²⁴ Prim. A d a m, Firmung 67 s in 86.

²⁵ Glej A d a m, Firmung 68—74; 128.

razlikoval med naravnim in nadnaravnim; v nadnaravnem življenju vidi v bistvu samo lepo nravno življenje iz vere.²⁶ Pojem posvečujoče milosti kot nadnaravne biti je zbledel. Psihološka stran birmanskega obreda je že zato stala docela v središču. Sele v poznejših delih je Hirscher močno ublažil to pojmovanje.²⁷

Do zmage nad takšnim enostranskim ali celo očitno napačnim pojmovanjem birme je prišlo v 19. stol., ko je nastopila novosholastika, ki se je v teologiji spet bolj zavestno in v večji meri naslonila na biblično-patristične osnove. V 20. stol., zlasti v zadnjih desetletjih, pa skuša teologija birmo globlje dojeti zlasti glede njene odrešitveno-zgodovinske, s tem pa tudi trinitarične in eklezialne dimenzije,²⁸ in ne le glede na subjektivno posvečenje birmanca.

2. Odrešitveno-zgodovinsko gledanje

a) Ali le pomnožitev krstne milosti?

V okviru prizadevanj za biblično-patristično poglobitev teologije je v novejšem času nastopila spet bolj jasna zavest, kaj je zares pravilno in plodovito izhodišče za razumevanje birme v njeni razliki od ostalih zakramentov, posebej od krsta. Takšno plodovito izhodišče ne morejo biti zgolj »aksiomi«²⁹ preveč revne teologije o zakramentih, teologije, ki zakramente preveč enostransko in skoraj izključno pojmuje kot »sredstva milosti«²⁹ in ne vidi v njih — vsaj ne dovolj — »odrešitvenih skrivnosti Cerkve«. Če bi šlo pri različnih zakramentih le za pomnožitev milosti, potem bi sploh težko razumeli, zakaj neki so potrebni kar sedmeri zakramenti, zakaj je posebej potrebna še birma poleg krsta — saj bi mogla biti krstna milost pomnožena npr. kar s prejemom sv. evharistije.

Pa tudi trditev, da birma podeljuje polnost Svetega Duha in njegovih darov, sama po sebi še ne zadostuje, da bi dobro razumeli razliko med krstom in birmo. Saj je vendar podelitev Svetega Duha, ki naj bi bila za birmo nekaj specifičnega, tudi učinek krsta.

Nezadostnost obeh omenjenih, med seboj seveda povezanih trditev glede smisla birme — saj se s podelitvijo posvečujoče milosti hkrati vedno podeli tudi Sveti Duh, in s pomnožitvijo posvečujoče milosti začne Sveti Duh globlje prepajati opravičenega človeka — se je pokazala zlasti tedaj, ko je anglikanski teolog Gregory Dix pred ne več kakor 20 leti postavil hipotezo, da je povezanost med krstom in birmo tako tesna kakor povezanost med odpuščanjem grehov (krst!) in podelitvijo Svetega Duha (birma!). Tedaj je katoličanom in protestantom prišlo v zavest, koliko študija je še treba, da bi bilo mogoče razliko med obema zakramentoma objektivno prikazati. Določevati razliko med krstom in birmo samo na podlagi njihovih učinkov, in sicer predvsem subjektivnih učinkov osebne

²⁶ Tako ugotavlja npr. E. Krebs, v: LThK V, 76.

²⁷ Prim. Adam, Firmung 73 s.

²⁸ Prim. Adam, v: HThGr I, 386.

²⁹ Glej Fransen, v: Sacramentum mundi II, 33.

prejemnikovega posvečenja, kakor je to navadno delala potridentska zakramentalna teologija, ne more privedi tukaj do potrebne jasnosti. — Po pravici je bila tisti teologiji, ki je birmo praktično reducirala na pomnožitev tiste milosti, katero dobimo že pri krstu, zelo kratka pot do sklepa: birmo je mogoče smiselno deliti tudi zelo dolgo časa po krstu, saj za zveličanje sploh ni odločilna. Tudi je postalo praktično nemogoče videti logično povezavo zapovrstnosti treh zakramentov uvajanja: krsta, birme in sv. obhajila. Tako se je vgnezdilo naziranje, da je vseeno, v kakšni vrsti se zakramenti podeljujejo. Če zakramente pojmuje le pod vidikom subjektivnega posvečenja in če nam posebej birma v primerjavi s krstom pomeni le večjo mero posvečujoče milosti in obilnejšo podaritev Svetega Duha, ki naj kristjana podpira na poti njegovega osebnega posvečenja, h kateremu seveda že na podlagi zapovedi ljubezni nujno spada tudi apostolat, potem je res težko videti, zakaj ne bi bilo čisto drugo zaporedje v prejemanju treh zakramentov prav tako utemeljeno kakor tisto, ki je bilo običajno v prvi dobi krščanstva. In zakaj ne bi končno prejemanje sv. evharistije, Kristusa samega, »ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« (2 Vat. D 5, 2), sploh nadomestilo prejem sv. birme?³⁰

b) *Raztegnitev »prabirme« na posamezne ude Cerkve*

Nič čudnega ni, če so teologi začeli svojo pozornost obračati k odrešitveno-zgodovinskemu gledanju na zakramente, k tistemu gledanju, ki je bilo uveljavljeno zlasti v dobi velikih cerkvenih očetov in ki se je — v zvezi z bibličnimi teksti — skozi vsa nadaljnja stoletja ohranilo v liturgiji. Po tem gledanju se pri določanju odnosa med krstom in birmo in pri opredeljevanju smisla birme vprašamo: Kakšen pomen ima birma v luči tiste odrešitvene zgodovine, ki je v Kristusu (posebej v njegovi velikonočni skrivnosti smrti in vstajenja ter v izlitju Svetega Duha na binkošti) dosegla svoj višek in ki se do drugega Kristusovega prihoda še naprej odvija (seveda iz moči poveličanega Gospoda in njegovega Duha)? Kakšen pomen ima birma za Cerkev in njeno poslanstvo, v katerem se ponavzočuje in uresničuje Kristusovo odrešilno delo?

V odrešitveno-zgodovinski luči vidimo, da birmanec pred javnostjo Cerkve in sveta prejme Svetega Duha, ki ga od Očeta pošilja poveličani Kristus svoji Cerkvi in po njej posameznim udom Cerkve. V birmi moramo torej videti nekakšno ponavzočevanje in uresničevanje binkošti v posameznem udu Cerkve, da bi bila Cerkev sposobna nadaljevati tisto poslanstvo, za katero je od poveličanega Kristusa na prve binkošti pred javnostjo svetá prejela Svetega Duha. — Binkoštni prihod Svetega Duha je tako rekoč tista »prabirma«, ki je bila kot učinek Kristusove velikonočne skrivnosti sama po sebi enkratni dogodek, ki pa se zdaj uveljavlja pri birmi v posameznem verniku, s posebnim zakramentom pred javnostjo svetá vključenem v veliko odrešitveno poslanstvo celotne Cerkve. Krščeni vernik se z

³⁰ Prim. Ruffini, v: Conc. 579 s.

birmo globlje kakor pa s samim krstom včleni v tisto Kristusovo odrešitveno delo in dogajanje, ki se v moči Duha poveličanega Kristusa po Cerkvi kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« (2 Vat. C 48, 2) odvija sredi zgodovine od prvega do drugega Kristusovega prihoda. Šele v tej luči je dobro osvetljen smisel »potrditve«, kakršno prinese birma kristjanu glede tiste milosti, ki jo je bil prejel pri krstu.

V življenju posameznega uda Cerkve sta si krst in birma, če ju gledamo odrešitveno-zgodovinsko v podobnem razmerju kakor velika noč (»pasha«) in binkošti v življenju Cerkve oziroma že v njenem nastanku. Izsledke preučevanja biblično-patrističnega in liturgičnega izročila povzema S. Tromp v trditev: »Razlitje Svetega Duha na križu za vso Cerkev je do razlitja Svetega Duha na binkošti v enakem odnosu, v kakršnem je za posameznega vernika podelitev Svetega Duha ob krstu do podelitve Svetega Duha v zakramentu sv. birme.«³¹ Birmanska milost v posamezniku je torej sorodna binkoštni milosti, kakršna je bila 50 dni po veliki noči podeljena prvi Cerkvi in s tem v temelju Cerkvi sploh. Birma naj razvije v nas tisto začetno podaritev Svetega Duha, kakršna se je izvršila pri osnovnem »velikonočnem zakramentu«, pri krstu. »Potrdi« in okrepi naj nas v krstni milosti, da bi na evangeljski način izpovedovali svojo vero — ne le zasebno, marveč kot pooblaščenci Cerkve v resnični blagor in zveličanje sveta — da bi tako v tem času in prostoru na kulturno-zakramentalni ter nato na praktično življenjski način nadaljevali tisto pričevanje za resnico, katerega je po svojem krstu v Jordanu, ko je nadenj tudi vidno prišel Sveti Duh, Kristus sam začel spolnjevati in ki naj odslej nikoli ne preneha.³²

c) *Ne nasprotje, ampak dopolnitev prejšnjega pojmovanja*

Če na birmo gledamo v tej odrešitveno-zgodovinski perspektivi, nam seveda ni treba tajiti prav ničesar od tistega, kar je sholastična teologija birme že nekdanj vedno pripisovala kot njen poseben »učinek«, njeno posebno milost: a) dopolnitev neizbrisnega krstnega znamenja; b) podelitev večje polnosti Svetega Duha in njegovih darov in s tem seveda tudi pomnožitev posvečujoče milosti, kakršno daje že krst, tako da more birmanec živeti kot »odrasel« kristjan ter z apostolatom življenja in besede tudi v javnosti prispevati k odrešitvenemu poslanstvu celotne Cerkve. — Že krst podeljuje Svetega Duha; in ta podelitev zadostuje ne le za odpuščanje grehov (kakor je trdil Gregory Dix), marveč tudi za vlitje posvečujoče milosti. Saj nas že krst resnično včleni v umrlega in vstalega Kristusa. In to novo življenje v povezanosti s poveličanim Kristusom je življenje v Svetem Duhu; torej podstavlja krst podaritev milosti in s tem podaritev Svetega Duha, ki je od milosti neločljiv. Vendar pa šele birma daje tisto dopolnitev, tisto polnost Svetega Duha, ki človeka napravi za »popolnega kristjana«, ne sicer popolnega v moralnem smislu, marveč v ontološkem smislu, to se pravi spopolnjenega v njegovi krščanski biti, po Kristusovem vzoru in v odvisnosti od Kristusove polnosti deležnega polnosti Svetega Duha.³³

³¹ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia III, Romae 1960, 103 s.*

³² Prim. Ch. Journet, *Théologie de l'Eglise, Bruges 1957, 205; dalje J. Lécuyer, v: Initiation théologique IV³, Paris 1961, 553 s; sv. Tomaž Akv. pravi v 3 q. 72 a. 5 ad 2: »Confirmatus accipit potestatem publice fidei Christi verbis profitendi, quasi ex officio«.*

³³ Prim. T. Camelot, v: *Problemi e orientamenti II, Milano 1957, 821 s: dalje sv. Tomaž 3 q. 72 a. 1 ad 1; a. 2; a. 5.*

S prejemom birme se kršчени človek — kakor je vidno že iz obreda birme, katere »prvotni delivec« je škof (C 26, 3)³⁴ — tesneje poveže s Cerkvijo, in sicer kot tisto, katero je šele binkoštna podaritev Svetega Duha usposobila za njeno svetovno odrešitveno nalogo, čeprav je bila »rojena« ali »ustanovljena« pravzaprav že na križu, ko je bila deležna prve in temeljne podelitve Svetega Duha, pridobljenega s Kristusovo pasho, s Kristusovim prehodom skozi »krst« trpljenja in smrti v poveljčano življenje.

Iz označitve birme kot individualnih binkošti, kot razširitve prvotnih binkošti na posameznega krščenega človeka, ki je zdaj z birmo še globlje včlenjen v Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo, tudi sledi, da postane tista dolžnost apostolata, katere je bila naložena že s krstom, z birmo še večja. Prejeta »polnost Duha« in neizbrisno znamenje posebne pripadnosti h Kristusu kot Odrešeniku in k Cerkvi kot vesoljnemu zakramentu odrešenja je namreč obenem poziv k življenju iz te notranje nadnaravne polnosti.³⁵ Tukaj — pri apostolatu — še posebno ne smemo pozabiti na odrešitveno-zgodovinsko perspektivo, v kateri se nam v jasnejši luči pokaže tudi smisel birmanske pokličanosti k sodelovanju pri poslanstvu Cerkve: Kakor ni rečeno, da je Jezus sam prejel Svetega Duha šele pri krstu in da so apostoli prejeli ter da je celotna Cerkev prejela Svetega Duha šele na binkošti — saj je bil Sveti Duh bistveno izročeni Cerkvi takoj, ko je bil Kristus »poveljčan« (prim. Jan 7, 37—39) — tako tudi ni mogoče trditi, da vernik šele z zakramentom birme prejme Svetega Duha, ki vernika usposablja za apostolat Cerkve, ne pa že tudi s krstnim »prerobjem iz vode in Duha« (Jan 3, 5). Pač pa je prva Cerkev Svetega Duha v polnosti in pred javnostjo svetá za véliko nalogo svetovnega apostolata prejela šele na binkoštni praznik. Podobno moramo reči o posameznem verniku, da obilje Svetega Duha na zakramentalno vidni način, pred javnostjo Cerkve in sveta prejme šele pri birmi.

Tudi na to »polnost« in »obilje« Duha za apostolat, kakršnega so prvi Kristusovi učenci dobili na binkošti, je treba gledati v odrešitveno-zgodovinski luči: Bistvena usposobitev po Svetem Duhu, osnova za delovanje Svetega Duha v njihovem človeškem apostolskem prizadevanju je bila tedaj že docela postavljena, »habitualno« prebivanje in delovanje Svetega Duha v njih je bilo uresničeno že na binkošti. Za razvitje tega, kar je bilo »habitualno« (v neki meri seveda že tudi aktualno) položeno vanje že na same binkošti, pa je bilo nato treba neprestane dejavnosti in prizadevanja v praktičnem, časovno napredujočem izvajanju apostolata. Koliko bolj moramo pri »individualnih binkoštih« posameznega birmanca paziti na to, da ne bomo polnosti birmanske podelitve Svetega Duha in s tem posebne usposobitve za apostolat prikazovali tako, kakor bi bila ta »polnost« že v samem trenutku birme aktualno uresničena in kakor da bi morala ta »polnost« normalno priti z veliko močjo v zavest birmanca ravno v trenutku, ko je birman. — Nikakor ne gre za to, da bi moral birmanec »čutiti« kako prav posebno »prežetje« s Svetim Duhom in s tem neko prav posebno gorečnost za apostolat Cerkve. Pri birmi gre samo po sebi najprej le za to, da kristjan po posredovanju posebnega predstavnika apostolske Cerkve prejme tako rekoč nadnaravne kali, prihajajoče iz Svetega Duha, ki kot Duh poveljčane Kristusa oživlja Cerkev; iz teh kali pa bo ob birmančevem sodelovanju moglo rasti vse tisto, kar naj bi birmani kristjan nato polagoma in v vedno večji in zrelejši meri uresničeval v krščanskem življenju, ki bo zdaj življenje nekoga, ki je bil pred javnostjo vključen v Cerkev, to Kristusovo orodje, ta veliki Kristusov zakrament odreševanja človeštva (prim.

³⁴ Konstitucija ne pravi »ordinarius«, marveč »originarius«, ker na Vzhodu birmo deli praktično večinoma prezbiter; a tudi na Vzhodu je birmo prvotno podeljeval škof in je še sedaj birma s škofom povezana na ta način, da se za veljavnost birme zahteva od škofa blagoslovljena krizma.

³⁵ Prim. A d a m, v: HThGr I, 386.

C 1). Udejstvovati in razvijati pa bo treba vse tisto, kar je kristjan pri birmi prejel, šele v neprestanem prizadevanju vsakdanjega življenja, oblikovanega ob razsvetljevanju in navdihovanju Svetega Duha (prim. Rimlj 8, 14) in ob zunanjem vodstvu Cerkve.

č) *Eklezialna in trinitarična razsežnost*

Odrešitveno-zgodovinski dimenziji birmanske milosti je nujno pridružena tudi eklezialna dimenzija, kakor je iz povedanega samo po sebi jasno. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (C 9, 1). O vsakem apostolatu je treba reči, da je »deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve« v njeni celoti (C 33, 2). To še posebno velja za tisti apostolat, za katerega posameznega kristjana na nov način usposablja in obvezuje zakrament sv. birme. Saj je sleherna »podelitev« birme v bistvu le aplikacija binškošne občestvene »prabirme« na posameznega kristjana in odrešitveno-zgodovinsko ponavzočenje »prabirme«, da bi bil vsak posamezen kristjan na zakramentalno-vidni način vključen v dinamiko tistega Duha poveljčanega Kristusa, ki je na prve binškošti pred javnostjo sveta na občestvo Cerkve bil razlit zato, da bi se po vseh njenih udih do konca sveta uresničeval načrt odrešujoče Očetove ljubezni.

Odrešitveno-zgodovinska in eklezialna dimenzija je obenem nujno tudi trinitarična. Svetemu Duhu v Cerkvi, ki je bistveno apostolska in misijonarska (prim. C 17) ne pripada neko delo, ki bi bilo lastno izključno le samemu Svetemu Duhu. Sveti Duh namreč vedno dovršuje Očetovo delo v Kristusu (prim. Jan 16, 14, 15). Sveti Duh dovršuje našo krstno deležnost pri eksistenci Sina in nas tako usmerja na Očeta, ki je transcendentni in hkrati imanentni studenec vsega božjega življenja in zveličanja. Vodi nas v našo notranjost, do globljega bistva naše osebnosti in nas hkrati osvobaja za globoko solidarnost z drugimi ljudmi. Tako se ob delovanju Duha (ki v sebi nas vse zedinja v občestvo z namenom, da bi po Sinu prišli k Očetu) odpremo za druge in postanemo sposobni za odrešitveno pričevanje, za resničen apostolat, ki je vse več kakor pa »tehnika«, vodstvo in organiziranje apostolata.³⁶

Tu je mesto tudi za »darove Svetega Duha«, o katerih pravijo katekizmi, da nam jih birma podeli »v posebni obilnosti«. Sistematična teologija je pri njih navadno mislila prvenstveno na njihov pomen za krščansko življenje posameznika, kolikor je nadnaravno opravičen kot posameznik. Danes nam spet bolj prihaja v zavest, da posameznik — čeprav je zveličanje njegova osebna naloga — prejme opravičenje vedno kot ud občestva in je temu občestvu zadolžen ter mu s svojo dejavnostjo ali služi v dobro ali pa škoduje. Sociološko je občestvo božjega ljudstva v primerjavi s posameznikom nekaj prvenstvenega in je kot skrivnostno telo edinega srednika Kristusa pogoj za subjektivno odrešenje in zveličanje posameznika. In darovi Duha služijo življenju in rasti občestva v pogledu na razumevanje Kristusove skrivnosti ter v pogledu na ljubezen do njega (prim. Ef 3, 17—19) v spreminjajočih se dobah zgodovine.³⁷

³⁶ Prim. Fransen, v: Sacramentum mundi II, 42.

³⁷ M. Schmaus, v: Sacramentum mundi II, 153.

Seveda s tem pomen darov Svetega Duha za duhovno rast posameznika kot takega prav nič ni prezrt; saj more posamezen kristjan kot ud Kristusovega skrivnostnega telesa zares prispevati k rasti in plodovitemu delovanju celote le tedaj, če »reke žive vode«, tekoče iz Odrešenikovega osrčja (Jan 7, 37—39), najdejo najprej v njegovem lastnem srcu sprejemljiva tla. Ne le za »tuji misijon«, marveč za sleherno izvrševanje apostolata namreč velja: »Vsi naj tudi vedo, da so v korist širjenja vere predvsem dolžni globoko krščansko živeti. Njihova gorečnost v službi Bogu in njihova ljubezen do drugih naj vsej Cerkvi vliva nov duhovni polet, da se bo kazala kot znamenje, dvignjeno nad narodi (prim. Iz 11, 12), kot luč sveta (Mt 5, 14) in sol zemlje (Mt 5, 13)« (M 36, 2).³⁸

3. Birma kot »izročitev Svetega Duha«

Koncilski teolog H. Mühlen, ki je doslej o Svetem Duhu napisal že dve zelo obširni in temeljiti ter obenem močno upoštevani deli,³⁹ skuša smisel zakramenta sv. birme določiti še nekoliko globlje in natančneje. Tudi on poudarja, da je odgovor na vprašanje, kaj je »specifična« milost birme, treba iskati v povezavi z odrešitveno zgodovino, ne pa izhajati preprosto iz nekakšnih »aksiomov«. Saj tudi izjave cerkvenega učiteljstva skupaj s patrističnim izročilom birmo povezujejo vedno z binkoštnim dogodkom, s katerim je bila Cerkev po trditvi 2. vatikanskega cerkvenega zbora »razglašena« (manifestata) s tem, da je stopila v javnost (C 2). Birma je torej na poseben način v zvezi s Cerkvijo k o t Cerkvijo in tako z odrešitveno zgodovino.⁴⁰

Gotovo je treba reči — tako pravi tudi H. Mühlen —, da birma res pomnoži posvečujočo milost, podeljeno že pri krstu; saj je to verska resnica, določena na tridentinskem koncilu (Denz. 695; 848—850). Posvečujoči milosti je dalje pridruženo vedno tudi njeno »spremstvo« (nadnaravne kreposti in darovi Svetega Duha). Vendar pa pri birmi nikakor ne gre le za »pomnožitev krstne milosti«, kakor navadno uči sholastična teologija (čeprav priznava še druge »učinke«). Saj je »rast« v krstni milosti pravzaprav trajno dogajanje in se pač ne more uresničiti z enkratnim, trenutno izvršenim porastom, npr. pri prejemu sv. birme. Prav tako ni — pravi Mühlen — sprejemljiva trditev, da je birma zakrament »splošnega duhovstva« ali »apostolata«, zakrament »doraslosti«, »moškosti«, »osebnosti« in podobno. Mühlen je mnenja, da si za določitev razlike med krstom in birmo tudi s tem ne moremo pomagati, če rečemo: Na začetni način je že pri krstu podeljena usposobitev za pričevanje in za apostolat, pri birmi pa se to še zakramentalno okrepi in poveča. Saj bi se birma v tem primeru od krsta razlikovala le po stopnji, in težko je videti, zakaj naj bi bil potreben še poseben zakrament birme.⁴¹

³⁸ Prim. W. Gruber, *Der Einzelne und die Gemeinschaft*, v: *Wahrheit und Verkündigung*, M. Schmaus zum 70. Geburtstag Bd. II, München-Paderborn-Wien 1967, 1550—1556.

³⁹ Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktionen in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster-Westfalen 1963, 322 str. večjega formata; isti, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, ib. 1964, 378 str.; 1967 je izšla 2. izdaja knjige *Una Mystica Persona* s 629 str.

⁴⁰ Mühlen, v: *ThGl* 279.

⁴¹ Mühlen, v: *ThGl* 286 s.

Mühlen meni, da je za birmo najbolj »specifična« milost izražena v molitvi, ki jo škof ob birmovanju moli pri zadnjem blagoslovu, kjer je govor o »tradere Spiritum Sanctum«.42 Vsebinsko in smisel tega »izročanja Svetega Duha« pri zakramentu sv. birme pojasnjuje Mühlen v luči odrešitvene zgodovine in v naslonitvi na dogmatično konstitucijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora, čl. 8, 1. Tukaj koncil pokaže na analogijo med učlovečenjem in Cerkvijo. V smislu te analogije služi Cerkev Kristusovemu Duhu za rast Kristusovega telesa. Zato je Cerkev mogoče označiti kot »zgodovinsko javljanje nadzgodovinskega Kristusovega Duha«, podobno kakor moremo o človeku Jezusu iz Nazareta reči, da je »zgodovinsko javljanje ali razodevanje nadzgodovinskega Logosa«, prek Logosa pa tudi razodevanje Očeta. Vključno (implicite) je Cerkev označena kot zgodovinsko razodevanje Kristusovega Duha že s tem, da koncil na Cerkev gleda kot na »sacramentum« (C 1; 8, 1. 2; 9, 3; 35, 2). Cerkev je namreč »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2) ravno po Svetem Duhu, ki ga je poveličani Kristus poslal in ga brez prenehanja pošilja (prim. C. 7, 7 itd.). Kot celota, to se pravi kot množstvo človeških oseb, ali bolje, kot množstvo delnih, krajevnih Cerkva, ki jih Kristusov Duh povezuje v enoto, je Cerkev javljanje (phanérosis) Kristusovega Duha, tudi čutom dostopno in s čuti dojemljivo znamenje (= sacramentum) Kristusovega Duha.43

Biblična utemeljitev

Svojo tezo Mühlen seveda utemeljuje na sv. pismu. Tu vidimo, kako je Jezus pri zadnji večerji obljubil, da bo poslal drugega »Zagovornika« ali »Pomočnika« (parákletos = tisti, katerega v stiski pokličemo, da nam pride na pomoč), ki bo za vedno ostal v Cerkvi (Jan 14, 16; prim. Jan 12, 34). S tem in pravzaprav samo s tem bo tudi Kristus sam vedno ostal navzoč v svoji Cerkvi (prim. Jan 12, 32 ss. in 14, 16) in je ne bo nikoli niti za trenutek zapustil. Kolikor se je Jezus vrnil k Očetu, se je zemeljska zgodovina človeka Jezusa iz Nazareta resnično končala. A po navzočnosti drugega »Podpiratelja« (tudi tako bi mogli prevesti »parákletos«), ki ga je na Sinovo prošnjo poslal in ga neprestano pošilja Oče in skupaj z njim tudi Sin sam (prim. Jan 15, 26), se ta zgodovina še vedno nadaljuje; in v pogledu na to moremo reči, da je Mesija na zemlji vzpostavil »večno« kraljestvo (Jan 12, 34).44

»Izročil« (tradidit, parédoken) pa je Kristus Cerkvi Svetega Duha tedaj, ko je dosegel »poveličanje« (Jan 7, 39; prim. 12, 32), to se pravi

⁴² Mühlen, v: ThG 286, pa tudi 265 s.

⁴³ Mühlen, v ThGl 280—284. Mühlen je skušal v knjigi, ki je navedena v op. 39, izraziti skrivnost Cerkve v kratki formuli: »Ena oseba v več osebah«, to se pravi, en sam Sveti Duh povezuje vse člane Cerkve vseh časov v eno samo enoto, v »mistično osebo«, v kateri pa posamezne človeške osebnosti niso uničene, čeprav sestavljajo v Svetem Duhu enoto, ki je neprimerno tesnejša, kakor bi mogla biti katera koli moralna enota npr. kake družine, v nekem pogledu pa presega celo fizično povezanost, kakršna obstoji npr. med udi fizičnega telesa; pri tem pa seveda osebe posameznih udov Cerkve, zemeljske in nebeške, nikakor niso uničene in tudi ne okrnjene.

⁴⁴ Mühlen, v: ThGl 274.

s svojo smrtjo na križu, končano s poveličanim vstajenjem. Janezov stavek »parédoken to pneuma« (Jan 19, 30) pomeni ne le, da je Kristus umrl, ampak tudi, da je v svoji smrtni uri »izročil« svojega Duha Cerkvi, katero so predstavljali pod križem navzoči. Izraz »parédoken« ima dva pomena, kakor je tudi sicer pri sv. Janezu pogosten pojav, da imajo njegove trditve namenoma več pomenov: poleg bližnjega in tako rekoč površinskega še globljega. — Zelo jasen je nato »binkoštni dogodek« pri sv. Janezu na tistem mestu (20, 20—23), na katerega se sklicuje 2. vatikanski koncil (C 21, 1). Tu je zelo nazorno opisano, kako je Jezus učencem »izročil« svojega lastnega Duha, ki človeka preoblikuje z milostjo: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošiljam. In po teh besedah je vanje dihnil in jim rekel: Prejmite Svetega Duha...« Tukaj sv. Janez prikaže, kako se je spolnila Jezusova obljuba Svetega Duha (Jan 14, 26 in 15, 26) v zgodovinsko-vidnem dogodku. V čutno-izkustvenem dogodku vdihnjenja »izročil« Jezus svojim učencem nevidno-nadzgodovinskega Duha. Zunanje znamenje vdihnjenja označuje, vsebuje in povzroča notranjo milost Svetega Duha. Tako se more v učencih nadaljevati tisto poslanstvo, katerega je Jezus kot Mesija sam prejel od svojega Očeta (15, 15; 16, 13; prim. Mt 11, 27), in sicer prejel v vsej polnosti (Jan 3, 34. 35; prim. Lk 10, 22),⁴⁵ da bi iz te polnosti prejemale vse človeštvo (prim. Jan 1, 16).

V tej luči je treba razumevati Apd 8, 14 ss, ki je za teologijo birme posebno važen tekst. Tu je rečeno, da so Samarijani, ko sta apostola Peter in Janez polagala nanje roke, »prejeli« oziroma »prejemali« Svetega Duha in da se s polaganjem rok po apostolih »daje« ali »izročča« Sveti Duh (16—18). To je v zvezi z dejstvom, da Sveti Duh v zavesti prve Cerkve nastopa kot »dar« (prim. Apd. 2, 38), ki je hkrati tudi »nekdo«, to je oseba. V določeni zgodovinski »uri« je Jezus »enkrat za vselej« (Mt 26, 45; Mr 14, 41; Hebr 10, 10; 9, 14) »izročil« samega sebe ljudem, grešnikom (prim. Mr 14, 41), nato pa se je vrnil k Očetu. Nasprotno pa Sveti Duh, ki ga je Kristus »izročil« Cerkvi, tudi še po Jezusovi vrnitvi k Očetu ostane za trajno pri učencih (prim. Jan 14, 1), in to prav do tistega časa, ko bo Sin »izročil« (paradidoi) Očetu kraljestvo (1 Kor 15, 24) — torej skozi vse čase odrešitvene zgodovine, prav do končnega Kristusovega prihoda.⁴⁶

Birma v odnosu do prazakramenta Cerkve

Cerkev, kateri je »izroččen« Sveti Duh in ki jo Sveti Duh napravlja za »eno samo mistično osebo«, za »veliki jaz«, obstoji kot množstvo ljudi, združeno v enoto po Duhu poveličanega Kristusa. In sicer obstoji pred včlenitvijo posameznih ljudi v Cerkev; in ta Cerkev še naprej traja tudi po smrti posameznikov. Birma pa je tisti zakrament, ki že krščenega in s tem v poveličanega Kristusa že včlenjenega človeka vključi v Cerkev kot tisto, kateri je »izroččen« Sveti Duh, da bi v njegovi moči mogla izvrševati na svetu vesoljno odrešitveno poslanstvo. Z ozirom na to je birma vidno javljanje Cerkve kot Cerkve v pogledu na njeno najbolj bistveno poslanstvo, vidno javljanje Cerkve kot Kristusovega Duha samega, tistega Duha, ki je eno samo neustvarjeno zedinjujoče počelo zgodovinsko bivajoče Cerkve. Birma je polna

⁴⁵ Mühlen, v: ThGl 270 s; prim. isti, Una Mystica Persona 251 s.

⁴⁶ Mühlen, v: ThGl 272 s.

uvedba v krščanstvo, polna včlenitev v Njega, ki je bil po svojem krstu v Jordanu na viden način »maziljen« s Svetim Duhom in s tem na viden način vzpostavljen za »Mesija« (= Maziljenca, »maziljenega«, tj. prepopenega, prežetega z božjim Duhom — prim. Iz 11, 2 ss.). Birma je vidno-zgodovinski privzem krščenega v dogajanju »oprijemljive« izročitve Kristusovega Duha Cerkvi. V zakramentu sv. birme se udeje in konkretizira prazakrament Cerkve, tisti prazakrament, ki ga je Kristus »postavil«, ko je svojim učencem za stalno izročil svojega Duha, ki naj po Cerkvi kot živim organu odrešenja do drugega, dokončnega vidnega Kristusovega prihoda ponavzočuje in uresničuje Kristusovo odrešilno delo (prim. C 8, 2).⁴⁷

Ob prvem binškošnem prazniku se je vidnost skrivnosti Cerkve pokazala najprej s tem, da je bilo v »govorjenju jezikov« mogoče na čutni način dojeti samega Duha, izhajajočega iz povelčanega Kristusa (Apd 2, 33). Od prvega binškošnega praznika naprej pa je treba ohranjati zgodovinsko povezanost (kontinuiteto) s tem dogodkom, z apostolsko Cerkvijo samo. In ravno ta zgodovinska povezanost Cerkve z binškošmi se uresničuje s obredom polaganja rok, kakor vidimo iz dogodka v Samariji (Apd 8, 14 ss.). In sicer se zgodovinska povezanost vseh krščenih (in nato birmanih) s prvimi binškošmi in s tedanjo vidno »izročitvijo« Svetega Duha Cerkvi ne izvršuje morda od enega birmanca do drugega, marveč po posredovanju takih udov Cerkve, ki so bili sami privzeti v posebno zgodovino polaganja rok, lastno zakramentu sv. reda. Saj ne smemo prezreti, da v Samariji ni polagal rok morda diakon Filip, ki je krščeval, marveč sta prav za ta namen prišla iz Jeruzalema apostola Peter in Janez, poslana v Samarijo, da bi s polaganjem rok posredovala Svetega Duha. In že od prvih dni je škof, privzet v nasledstvo zbora apostolov, veljal za pravega in prvenstvenega (ter rednega) delivca birme, kar dogmatično nič ne nasprotuje možnosti, da bi tudi navaden duhovnik delil ta zakrament.⁴⁸

Iz dejstva, da so škofje »prvotni delivci svete birme«, tisti torej, ki so tudi »podeljevalci svetih redov« (C 26, 3), pa tudi iz obreda birme samega, vidimo, da je birma na poseben način v odnosu do mašniškega posvečenja (do sv. reda). Ravno v mašniškem posvečenju pa ima po katoliškem pojmovanju od Kristusa ustanovljena Cerkev svojo konstitutivno kontinuiteto (prim. C 8, 2 in 21, 2). — S tega stališča H. Mühlen birmi pripisuje dogmatično in teološko celo veliko večjo bližino zakramentu sv. reda kakor pa krstu. Podeljevanje krsta namreč že po svoji strukturi ne podstavlja, da bi moral biti krčevalec nekdo, ki je bil sam že krščen in na zgodovinsko-viden način privzet v zgodovino polaganja rok. Krstiti more marveč načelno vsak človek, tudi nekrščen, da le ima namen delati to, kar dela Cerkev. Pri birmi pa je drugače. Tu izjave cerkvenega učiteljstva vedno zopet ponavljajo, da je samo škof redni delivec birme,⁴⁹ kar že samo po sebi pričuje za to, da birma pod tem vidikom stoji v tesnejšem odnosu do zakramenta sv. reda kakor pa krst. Sicer pomeni temeljno včlenitev v Cerkev že krst; a ta včlenitev se ne izvrši nujno na tisti zgodovinsko-vidni način, kakor je to pri birmanskem

⁴⁷ Mühlen, v: ThGl 276; 28 s.

⁴⁸ Mühlen, v: ThGl 281 s.

⁴⁹ Denz. 98; 571; 697; 1086; Denz.-Sch. 2588.

privzemu v zgodovino polaganja rok, tistega polaganja, s katerim so apostoli sami »svojim pomočnikom s polaganjem rok izročali duhovni dar«, to je Svetega Duha (C 21, 2),⁵⁰

Vendar pa H. Mühlen izrečno pripominja, da s takšnim gledanjem na »specifično« milost birmo ni prizadeto tradicionalno pojmovanje dvostopnosti (glede sv. evharistije celo trostopnosti) uvedbe v krščanstvo. Če pravimo, da ima birma v nekem oziru posebno bližino zakramentu sv. reda, nismo s tem zanikali tesnega odnosa med birmo in krstom, ker oba ta zakramenta (in nato še evharistija) spadata k polni uvedbi v življenje božjega otroštva v Kristusu in v njegovem Duhu. Krščenjani mora biti z birmo na vidno-zgodovinski način privzet v dogajanje »prijemljive« izročitve Kristusovega Duha Cerkvi — šele tedaj je v polnosti privzet v »sveto božje ljudstvo«, ki je »deležno tudi Kristusove preroške službe, in sicer s tem, da razširja živo pričevanje za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni ter prinaša Bogu hvalno daritev«; šele tedaj v polnosti spada k Cerkvi, k tisti »celoti vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha (prim. 1 Jan 2, 20. 27)« in se kot celota »v verovanju ne morejo motiti« (C 12, 1). Vendar zaradi tega odnosa birmo do krsta — tako poudarja Mühlen — še nismo upravičeni trditi, da je birmanska milost v svoji specifičnosti že dovolj označena, če jo opredelimo kot »augmentum gratiae baptismalis«, kot pomnožitev ali rast tiste milosti, katero podeli krst. Takšna opredelitev namreč ne upošteva tega, kar je birmi najbolj bistveno, tega, kar je njena odrešitveno-zgodovinska dimenzija — in to je izraženo v formuli »tradere Spiritum Sanctum«.⁵¹

Zakramentalno ponavzočevanje Svetega Duha in kontinuiteta s celotno Cerkvijo

Birma je torej s ene strani bistveno povezana s krstom, vendar pa je v primerjavi z njim nekaj resnično novega, samostojnega. Z druge strani je povezana z zakramentom sv. reda, kljub temu pa ni le nekaj takega, s čimer bi se zakrament sv. reda »podaljšal« v okrilje celotnega božjega ljudstva — saj stan ordiniranih ostane docela različen od stanu birmanih. V svoji specifičnosti je zakrament sv. birmo tisto dogajanje, po katerem docela isti binkoštni Duh, ki je po škofovskem polaganju rok prišel prav do nas, vse birmane povezuje v eno samo enoto. In sicer je to isti Duh, s katerim je bil Jezus »maziljen« (Apd 10, 38), ko je bil v Jordanu krščen (Lk 4, 21. 22), in v čigar moči je Jezus nato začel svoje javno delovanje (Lk 4, 18 ss.; 4, 14) ter končno samega sebe daroval Očetu v brezmadežno daritev (Hebr 9, 14). To je isti Duh, katerega je Kristus v smislu Janezovega binkoštnega dogodka izročil svoji Cerkvi ob dihnjenju v apostole (Jan 20, 22), po Lukovem binkoštnem dogodku pa ob »šumu silnega vetra« in ob plemenečih »jezikih« (Apd 2, 2 ss.) — torej v obeh primerih na čutno dojemljiv način. Tega Duha so potem apostoli s polaganjem rok neposredno po krstu (Apd 8, 17) ali pa s polaganjem rok za cerkveno službo (1 Tim 4, 14) podeljevali tako rekoč »v dediščino«. Po zakramentu sv. birmo ta Duh skozi vsa stoletja postaja zakramentalno navzoč. Z zakramentom sv. birmo se torej uresničuje odrešitveno-zgodovinska kontinuiteta (povezanost) ce-

⁵⁰ Mühlen, v: ThGl 282.

⁵¹ Mühlen, v: ThGl 283 s.; da pri birmi ne gre le za »rast« krstne milosti, to poudarja tudi W. Breuning, Der Ort Firmung bei der Erwachsenentaufe, v: Concilium 3 (1967) 125—130.

lotne Cerkve z zgodovinskim Jezusom iz Nazareta; obenem posreduje birma deležnost pri Jezusovem maziljenju s Svetim Duhom.⁵²

Z birmo se dovolj jasno razodeva, da je s Svetim Duhom maziljena vsa Cerkev (prim. C 12, 1), od škofov do zadnjega laika; in hkrati se kaže, da to maziljenje postavlja vsakega uda Cerkve v odrešitveno-zgodovinsko povezanost (kontinuiteto) z Jezusovo napolnjenostjo s Svetim Duhom. Nikakor pa škofovo polaganje rok in maziljenje pri birmi ni podeljevanje Svetega Duha, kolikor je ta Duh začetnik in posredovavec službenega duhovništva; pri birmi se marveč s škofovim polaganjem rok posreduje isti Sveti Duh, kolikor vse vernike brez razlike (torej tudi duhovnike in škofo) povezuje z nekdanjo zgodovino in z (eshatološko) bodočnostjo zgodovinskega Jezusa iz Nazareta. Ta zgodovinskost in kontinuiteta Jezusovega maziljenja v celotni Cerkvi je torej edina »vsebinska« ali »specifična zakramentalna milost« sv. birmе. V birmi je mogoče na zakramentalno-izkustveni način priti v živi stik z izročitvijo Duha Cerkvi in obenem v stik z občestvom (Wir-haftigkeit, pravi Mühlen) celotne Cerkve, začenši z zgodovino Jezusa iz Nazareta pa prav do ure sv. birmе. Pri tem je nasledstvo škofov »redna pot« zgodovine cerkvenega občestva. Vse tisto, kar birmi pripisuje kot njene učinke tradicionalni teološki nauk (usposobitev za pričevanje, za apostolat itd.), pa je le zunanje javljanje bistvenega učinka birmе: po Svetem Duhu posredovane odrešitveno-zgodovinske deležnosti pri Jezusovem maziljenju.⁵³

* * *

Kaj naj rečemo k Mühlenovi tezi?

Kakor je prav lahko videti, je ta teza samo aplikacija spekulativno poglavljenega odrešitveno-zgodovinskega gledanja na zakramente in posebej na birmo, spadajočo k tistim zakramentom, ki vtisnejo neizbrisno znamenje in so zaradi tega za vidno odrešitveno-zgodovinsko strukturo Cerkve posebno važni. Tudi po tem odrešitveno-zgodovinskem gledanju na zakramente, kakršno se v zadnjem času vedno bolj uveljavlja, so zakramenti obenem sredstva milosti za posameznike. Toda to so le v povezavi s celotno odrešitveno-zgodovinsko stvarnostjo — ki prihaja iz Očeta in ki z močjo Svetega Duha človeka oblikuje po Sinu⁵⁴ — in zato v povezavi s Cerkvijo kot velikim zakramentom odrešenja. Posebnost birmе — povezane v organsko enoto z ene strani s krstom, z druge strani z evharistijo — je v tem, da se pri njej tista podaritev Svetega Duha, ki se je za celotno Cerkev izvršila enkrat za vselej na prve binčnosti, raztegne na posameznega kristjana, da bi bil kot polnovredni ud od mrtvih vstalega Kristusa, ud »duhovniškega« in »preroškega« božjega ljudstva, živečega iz sv. evharistije, tudi on nosivec tistega odrešitvenega poslan-

⁵² Mühlen, v: ThGl 284.

⁵³ Mühlen, v: ThGl 285 s.

⁵⁴ Prim. Fransén, v: Sacramentum mundi II, 331.

stva, kakršnega v moči Duha poveličanega Gospoda izvršuje celotna Cerkev.⁵⁵

Svoje, v dokaj težkem slogu pisano razpravljanje o birmi postavlja H. Mühlen predvsem na izsledke biblične eksegeze in biblične teologije, pa tudi na teologijo 2. vatikanskega koncila, ki je Cerkev med drugim označil zlasti kot veliki zakrament odrešenja. G. Philips pripominja: »Žal, da ni ta Mühlenna teza postavljena direktno v odnos do historičnega izročila. Dogmatiki bodo morali za svoje spekulacije vpraševati svoje prednike, zlasti tiste iz starodavnosti.«⁵⁶ Da bi se Mühlen za svojo tezo glede bistvenega smisla birme prav nič ne oprl na historično izročilo, je težko reči.⁵⁷ Res pa bo treba še veliko raziskovanja v tej smeri. Ko se bo to uresničilo, moremo po Philipsovem izražanju »pričakovati, da se bo bolj jasno pokazalo delovanje Svetega Duha v vseh zakramentih, obenem pa tudi njegova vloga ustvarjanja njihove enote.«⁵⁸

III. VPRAŠANJE NAJPRIMERNEJŠE STAROSTI ZA PREJEM BIRME

1. Nekaj zgodovine

Vprašanje, v kateri starosti naj krščeni človek prejme birmo, je bilo v prvih stoletjih Cerkve neznano. Birmo so kakor nekaj samo po sebi umevnega podeljevali takoj po krstu ali pa vsaj kmalu za tem, če ni bil pri krščenju navzoč škof, kateremu je birmovanje pripadalo. Kolikor je šlo za krščenje odraslih — in to je bilo nekaj rednega — se tudi nam zdí takšna praksa zelo razumljiva. A ko je pozneje, predvsem od 5. stol. naprej, prišlo do tega, da je postal krst nedoraslih otrok (dojenčkov) nekaj rednega, krst odraslih pa le bolj izjema, bi v svoji navajenosti na sedanjo prakso pričakovali, da bo birma redno odložena na poznejšo starost. A ni bilo tako. Vemo, da v vzhodni Cerkvi še sedaj otroke birmujejo takoj po krstu. V zahodni ali latinski Cerkvi se je odstopanje od doslednega podeljevanja birme takoj po krstu začelo od 5. stol. naprej, ko so otroke kar že na splošno krščevali takoj po rojstvu, škof pa je mogel vse

⁵⁵ Birmanec postane pod odrešitveno-zgodovinskim vidikom sposoben za izpovedovanje vere v javnosti; biti more kvalificirana priča za Kristusa, pričevalec »quasi ex officio«, pravi sv. Tomaž (3 q. 72 a. 5 ad 2); prim. Philips, L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican I, 155. Tukaj Philips pripominja, da je etologija v srednjem veku zaradi posebnih razmer bolj naglašala dolžnost braniti vero kakor pa dolžnost širiti jo. »Danes pa bomo v pogledu na neštevilno množico nevednih in nevernih bolj mislili na dolžnost širjenja vere. Toda bistveno je »preroško pričevanje«, pa naj bo stanje kakršno koli. Duhovniško ljudstvo črpa iz tega vira svojo dolžnost apostolata, ali da se izrazimo z besedami sv. Petra, svoje poslanstvo oznanjevanja čudovitih božjih del. Vendar pa ne pozabimo, da se oznanjevanje izvršuje tako z dejanji kakor z besedo.«

⁵⁶ Philips, Eglise II, 300.

⁵⁷ Razen stare liturgične molitve pri obredu sv. birme navaja Mühlen še tekst iz pisma Inocenca I (401—407), kjer je govor o delivcu birme in trikrat o »tradere Spiritum Sanctum« (Denz. 98); glej Mühlen, v: ThGl 266. Ni pa Mühlen navedel Inocenca III. in Inocenca IV., kjer najdemo za označevanje birme iste formule (Denz 415 in 450). Če bi pa ne ostali ozko pri besedi »tradere«, ampak upoštevali tudi vsebinsko v bistvu istovetne izraze, bi mnogo mogli hitro najti v dokumentih izročila.

⁵⁸ Philips, Eglise I, 155.

kraje obiskati le v večjih časovnih presledkih. A gotovo je od 6.—13. stol. prevladovala tudi na Zahodu birma nedoraslih otrok, podobno kakor je to običajno še sedaj na Vzhodu in v španskih in portugalskih deželah ter v krajih, ki so jih kolonizirali Španci in Portugalci.

Preusmeritev v tem pogledu je prišla na Zahodu, če izvazememo španske in portugalske dežele, z odločbami kölnskega provincialnega koncila l. 1280. Tedaj se začenja uveljavljati zahteva, naj ima birmanec najmanj 7 let. Deloma je bilo to povezano z navado, ki jo je glede prvega sv. obhajila vključno odobril 4. lateranski koncil: odlašati z obhajilom do »let razločevanja«.⁵⁹ Prav tako ali še bolj pa je na premik birme na poznejšo starostno dobo vplivala visoka sholastika s tem, da je močno naglašala, kako birma s svojo milostjo usposablja in obvezuje kristjana k pogumnemu izpovedovanju vere in k duhovnemu boju zoper vse, kar nasprotuje veri in življenju iz vere.⁶⁰ Jasno je, da otrok pred leti razločevanja normalno ni sposoben pričevanja vere in »boja za vero«. Zato je poudarjanje takšnega smisla birme moralo vplivati na poznejšo birmo.

V 16. stol. so uvedli poseben pouk pred prejemom birme in naglašali potrebnost doseči čim boljšo dispozicijo pri prejemnikih birme. Rimski katekizem je v skladu s tem postavil pravilo: birma naj se ne podeljuje pred 7. letom starosti in se naj ne odlašajo do 12. leta. Kljub temu so proti koncu 18. stol. v različnih krajih z birmo odlašali do 14. ali 15. leta. Po francoski revoluciji je v Franciji, Belgiji in Avstroogrski nastala — sredi 19. stol. še posebno razširjena — kar splošna navada, da so podeljevali birmo šele 12-letnim, in to celo zavestno po prvem obhajilu. Od srede 19. stol. naprej pa je Rim vedno močnejše in vedno pogostejše silil k preložitvi birme na začetek prebuditve razuma, torej okoli 7. leta. Francoski škofje so l. 1951 izdali »Directoire pour la Pastorale des Sacrements« in v njem odločno nastopili za to starost. Za podobno rešitev se je po drugi svetovni vojni odločilo tudi več nemških škofijskih sinod.⁶¹

Drugi vatikanski cerkveni zbor ni glede starosti za prejem birme odredil ničesar določenega. Komisija za disciplino zakramentov je bila pripravi la osnutek, ki je imel tudi kratko poglavje o starosti za birmo. Njegova vsebina je: Za latinsko Cerkev se potrdi norma, naj se razen v izrednih primerih birma ne podeli, preden so otroci pripuščeni k prvemu obhajilu. Če krajevni ordinarij določi, da se birma odloži na ok. 12. leta starosti, naj se to zgodi le iz upravičenih in važnih razlogov, zlasti z ozirom na temeljit verski pouk. — Naslednje poglavje je še določalo, da se po prastari navadi zahtevajo še zanaprej birmanski botri; in označene so bile njihove naloge.⁶²

Toda osnutka o zakramentih koncil ni obravnaval. Pač pa so v koncilski dvorani o birmi govorili v zvezi z osnutkom liturgične konstitucije. Sprejeto je bilo tisto, kar je izraženo v 71. členu te konstitucije: »Obred birmovanja naj se popravi, da bo jasneje izražal notranjo povezanost tega zakramenta s celotnim krščanskim uvajanjem. Primerno je zato, da se obnovitev krstnih obljub opravi prav pred prejemom zakramenta. — Kadar je primerno, se more birma deliti med mašo.«

⁵⁹ Fransen, v: LThK IV² (1960) 151.

⁶⁰ Adam, v: Diakonia 1 (1966) 290; prim. isti, Firmung 95 s.

⁶¹ Fransen, v: LThK IV² (1960) 153.

⁶² Glej LThK 2 Vat. III (1968) 696.

Pri diskusijah je bilo izrečno poudarjeno, da je treba upoštevati prvotno krščansko zaporedje zakramentov uvajanja: krst — birma — evharistija, in sicer vsaj v toliko, da se, če je le mogoče, tik pred prejemom birme obnove krstne obljube. Ta odločba »podstavlja takšno starost za birmo, v kateri je osebni sprejem s krstom prevzetih obveznosti smiseln«, pripominja J. A. Jungmann v razlagi k temu členu.⁶³ Odpora s strani ibersko-amerikanskih škofov, ki v svojih škofijah birmo podeljujejo — vsaj do 2. vatikanskega koncila je bilo tako — že dojenčkom, je bilo manj, kakor pa so drugi koncilski očetje pričakovali. Tako je bila izglasovana določba, ki predvideva kot običajno starost za birmo ne detinska leta, ampak vsaj leta »razločevanja«, torej ok. 7. leta, ali pa celo višjo starost, ne da bi bile postavljene kake čisto jasne meje. Upoštevana pa je bila tudi povezanost med birmo in sv. evharistijo. Natančnejše določanje je stvar škofov in škofovskih konferenc. Saj je bila na koncilu poudarjena ravno pomembnost škofovske službe in odgovornosti vseh škofov in vsakega posameznega škofa zlasti za učiteljsko oziroma evangelizacijsko nalogo v Cerkvi, katera je bistveno misijonarska.

Ugotoviti moramo, da so se mnogokje po koncilu pojavili glasovi v prid večji starosti za prejem birme, kakor so leta razločevanja. In gotovo ni mogoče trditi, da bi se te težnje ne opirale na nikakršne upoštevanja vredne razloge, zlasti morda na dejstvo napredujočega razkristjanjevanja v nekaterih okoljih. Saj je res vprašanje, kakšen smisel ima, da bi bilo toliko ljudi krščenih in birmanih, ki krščanstva sploh ne poznajo ali pa nanj docela pozabijo in žive »po svoje«. Toda vprašanje je tudi, ali so ti in drugi razlogi res takšni, da jih je vredno ali celo nujno potrebno upoštevati in se morda celo navduševati za predloge tistih, ki svetujejo, naj se birma preloži na konec osnovne šole (ko naj bi bil sklenjen tudi najbolj osnovni verouk) ali celo na poznejši čas, npr. na 21. leto starosti.⁶⁴

Razlogi za bolj zgodnjo birmo in ugovori zoper njo

Razumljivo je, da se za odlaganje birme na bolj pozna leta potegujejo predvsem tisti, ki se že po poklicu vse bolj kakor pa na kake dogmatično-teološke razloge ozirajo na psihologijo, pedagogiko, katehetiko in na verstveno sociologijo. Nam gre tukaj za spoznanje, kaj misli o našem vprašanju dogmatična teologija. Zato je že s tega stališča primerno, da bomo navajali skoraj samo avtorje, ki bolj zagovarjajo zgodnjo birmo, ker jih pač k temu nagibljejo dogmatični razlogi. Vendar moramo pripomniti, da tudi ti teologi seveda priznavajo pravice, ki gredo »zakramentalni ekonomiji« (ne odloča torej vsega le dogmatična teologija). Zakramentalno ekonomijo moremo označiti kot »Cerkvi lastno oblast in pastoralno odgovornost, ki dajeta pravico, da Cerkev pri delitvi zakramentov upošteva konkretne verske situacije, ne da bi seveda pri tem bila prizadeta substanca zakramentov.« Cerkev mora namreč iz polnosti dogmatične, razodete zakramentalne stvarnosti v svoji liturgiji in zakramentalni praksi posebno poudariti tiste vidike zakramentalne skrivnosti, ki ustrezajo določenim potrebam lokalne ali narodne, da, »tudi kontinentalne Cerkve in končno Cerkve v celotnem času, in se tako ozirati

⁶³ J. A. Jungmann, v: LThK 2 Vat. I (1966) 68 s.

⁶⁴ Prim. Adam, v: Diakonia I (1966) 290.

na realne okoliščine pri podeljevanju zakramentov.« Cerkev je namreč ponavzočevanje »odrešitvene ekonomije« povišanega Gospoda glede zakramentov. Ta ekonomija aktualizira v konkretnem prostoru »ekonomsko« ravnanje troedinega Boga po Kristusu in njegovem Duhu.⁶⁵

Namesto, da bi sistematično navajali razloge, ki govorijo za eno ali drugo rešitev, naj se kratko ustavimo kar pri nekaterih teologih, ki so teologijo birme bolj natančno proučevali. Popoln pa seveda naš pregled noče in ne more biti.

a) A. Adam, ki je več let študiral teologijo birme in zgodovino prakse birmovanja, se je že ponovno potegnil za bolj zgodnjo birmo. Na prvem mestu poudarja, da se mora vprašanje, katera je najprimernejša starost za prejem birme, »naslanjati na razumevanje bistva in učinkaja birme«. ⁶⁶ Prvotno je A. Adam predlagal za birmo nekako 7. leto, in sicer pred prvim sv. obhajilom.⁶⁷ Saj je birma »potrditev« krstnih milosti — ne ravno »potrditev vere«, vsaj ne direktno — v tem pomenu, da kristjanu, ki je bil s krstom že včlenjen v Cerkev in s tem v poveličanega Kristusa, podeli še poseben mesijanski »dar Duha« (Apd 2, 38), »moč z višave« (Lk 24, 49) za nadnaravno (ne pa še moralno, psihološko, pravno) polnoletnost v razumevanju vere in v trdnosti vere (Ja 14, 26; 16, 13) ter hkrati za pričevanje vere (Apd 1, 8). Čeprav v prvih »letih razločevanja« prejemnik birme ne more še dojeti vseh nalog »zrelega« kristjana in čeprav tedaj vse te naloge še niso aktualne, je vendar tudi že v tej starosti možno že čisto pristno pričevanje za Kristusa in pristen apostolat, dasi izvrševan še na otroški način in v otroških dimenzijah. Otrok se more že tedaj zavedati in verovati, da pri birmi prejme Svetega Duha kot »moč z višave«, namenjeno za vse življenjske boje in za vse zorenje v »duhovnem« življenju.⁶⁸ Niti s psihološkimi razlogi (če bi mogli odločati samo ti) ni mogoče temu docela resno ugovarjati, če pomislimo, da po ugotovitvah moderne psihologije otrok že nekako s tretjim letom starosti začne razpolagati s seboj na način, ki je učinkovit za vse bodoče življenje in torej tudi za apostolat.⁶⁹

Nekoliko pozneje je A. Adam vzel v poštev praktične težave, ki bi nastale v zvezi s katehezo kot pripravo na birmo. Prišel je zato do predloga, naj bi otroci prejemali birmo redno v starosti od 8—10 let. Glede težave z ozirom na kopičenje priprave na prvo spoved, prvo obhajilo in birmo pa pravi: »Morda je vredno okleniti se predloga, o katerim je bilo pred nedavnim mnogo diskusije in ki se zavzema za to, da bi preložili prvo spoved na poznejši čas; saj vendar otrok nekako pred 12. letom starosti ni sposoben smrtnega greha in torej pred prvim obhajilom in birmo docela zadostujejo dejanja kesanja. Če pa naj bi prvo obhajilo in birma kljub obstoječemu časovnemu razmaku spadala tesno skupaj, bi se dal kombinirati katehumenat za birmo in evharistijo graditi docela smiselno. Sploh naj bi v smislu starokrščanskega umevanja videli ozko

⁶⁵ Glej Fransen, v: ZkTh 402 s. »Ekonomija« od »oikonomia« pomeni tukaj »gospodarstvo«, upravljanje, ravnanje, namreč božje ravnanje z uresničevanjem odrešenja (odrešitvena ekonomija) in ravnanje Cerkve pri delitvi zakramentov (zakramentalna ekonomija).

⁶⁶ Adam, v: Diakonia I (1966) 289.

⁶⁷ Prim. Adam, Firmung 127—138.

⁶⁸ Adam, v: Diakonia I (1966) 290.

⁶⁹ Prim. Winklhofer 144.

povezanost med obema zakramentoma in naj ne bi izključevali tega, da bi bilo obhajilo pri birni hkrati sploh prvo obhajilo.«⁷⁰

Na ugovor, češ da otrok v takšni starosti ne more osebno sodelovati pri prejemu birne, odgovarja Adam dobesedno: »Današnja zakramentalna teologija po pravici naglašava važnost osebnega sodelovanja pri prejemu zakramentov. Včasih pa imamo vsekakor vtis, da je strah pred magističnim ali ontičnim pojmovanjem zakramentov, pred 'duhovno mehaniko milosti', pred 'napol avtomatičnim delovanjem', pred zakramentalizmom in podobno vse preveč pretiran. Nastopajo zahteve po psihološki zanesenosti in kar najvišji religiozni prežetosti — kakor da bi vse zaviselo samo od človeške storitve.« — Tu nastopa, kakor pripominja Adam, naravnost zatemnitev pravičnega teološkega pogleda, ki ve, »da so zakramenti v prvi vrsti dejanje Boga, ki išče in povzroča naše zveličanje, Boga, kateremu se moramo seveda odpreti v veri, upanju in ljubezni, ki pa je vendar njegovo delovanje prvo in pglavito. Moje prepričanje je, da je tudi otrok v starosti od 8—10 let sposoben take odprtosti za Boga, da se torej nikakor ne sreča z božjo zveličavno voljo pri birni brez potrebnega in zaželenega opus operantis — da more torej birmo ne le veljavno prejeti, marveč jo prejeti plodovito kot odrešitveno skrivnost, katera bo nato prežemala vse njegovo bodoče življenje. Naloga poznejših prizadevanj bi pa morala biti, da to skrivnost v njenem daru in njeni nalogi ohranja kot nekaj zavestnega ter da v birmancu pogloblja razumevanje vere v skladu z njegovo rastočo močjo dojemanja.«⁷¹

b) Podobno stališče kakor A. Adam zavzema A. Gügler, profesor v Luzernu. Pri tem se izrečno sklicuje med drugim tudi na A. Adama in P. Fransena. Gügler se posebej ustavi ob navidezno najbolj prepričljivih razlogih za pozno birmo. Zagovorniki pozne birne npr. poudarjajo, da bi bila pri pozni birni priprava na prejem vse boljša; doseči bi bilo mogoče vse večjo pobožnost in globoko vtis, jasno dojetje naloge apostolata. Birma bi postala kar najlepši sklep obiskovanja verouka, ki bi dobil značaj velikopotezne mistagogije, usmerjene na zakrament odločilnega življenjskega preokreta ob koncu pubertete ali celo ob koncu mladeniške dobe. — Gügler odgovarja: Takšne postavitve ciljev ostanejo v neštevilnih primerih gola iluzija. Kdor pozna z zorenjem mladega človeka povezani odpor zoper izrazito in poudarjeno religiozno oblikovanje in vplivanje, bo le s težavo verjel v boljšo pripravo, večjo pobožnost, globok duševni učinek in uspešno mistagogijo, ako bo postavljena zahteva po čim večji starosti za prejem birne. Razen tega je treba računati s tem, da se zelo veliko število mladostnikov sploh ne bo dalo birmati, ker jih zaradi zunanjih ali notranjih razlogov sploh ne bo mogoče pridobiti za kakšno posebno pripravo na birmo. Če pa kdo predlaga, naj se birma v takšnih okoliščinah podeljuje samo eliti, se bo moral vprašati, če to sploh ustreza Kristusovi volji. Ali ni presenetljivo, kako vneto so apostoli poskrbeli za to, da bi na novokrščence položili roke in klicali nanje Svetega Duha (prim. Apd 8, 14—17; 19, 5. 6)?⁷²

Gügler je torej odločno za zgodnjo birmo. Pristavlja pa, da se je mogoče v kakih posebnih razmerah v določenih krajih odločiti tudi za drugačno rešitev. Pri zakramentih se je namreč razen njihovega dogmatičnega smisla treba ozirati tudi na dolžnost Cerkve, da delitev zakramentov pastoralno prilagaja dolo-

⁷⁰ Adam, v: *Diakonia I* (1966) 291.

⁷¹ Adam, v: *Diakonia I* (1966) 290 s.

⁷² Gügler, v: *Diakonia I* (1966) 287 s.

čenim potrebam in problemom časa in kraja (zakramentalna ekonomija!). Tako npr. v Nemčiji sožitje s protestanti (evangeliki) in sosedstvo komunistično vladane demokratične republike sili katoličane k temu, da računajo s protestantsko »Konfirmation« in z »Jugendweihe«; in v mnogih afriških deželah pač kaže upoštevati dejstvo, da tam ukoreninjeni kulturni iniciacijski obredi okoli 10—12 let starosti, vsekakor v zvezi s puberteto, zavzemajo centralno mesto v življenjski zavesti Afrikancev. »Naše mnenje«, pripominja Gügler, »gre v tole smer: iz zgodovinskih in pastoralnih razlogov naj bi bila škofom ali škofovskim konferencam načelno dana pravica, da za svojo škofijo oziroma za celotno pokrajino določijo starost za birmo, kar bi po 2. vatiškem koncilu moralo biti samo po sebi razumljivo.«⁷³

c) V najnovejšem času obravnava vprašanje o najbolj primerni starosti za birmo v pregledni razpravi tudi E. Ruffini, profesor za zakramentalno teologijo v Milanu. Tudi on že kar naprej priznava, da v virih razodetja — in ti so edina res veljavna podlaga za sleherno refleksijo o zakramentu birme — ni mogoče najti docela točnih dogmatičnih podatkov, kako naj bi enoumno, z vso določenostjo in z obveznostjo za vse kraje in situacije rešili vprašanje o starosti za prejem birme. Vodstvo Cerkve, ki je sama véliki zakrament, ima pravico in dolžnost, da ob upoštevanju vsakokratnega časovnega in krajevnega položaja ureja delitev oziroma »obhajanje« (celebratio) zakramentov; le da mora pri tem paziti, da nikoli ne poseže v samo »substanco« zakramentov, kajti vanjo posegati nima pravice. Vendar pa — tako naglašava Ruffini — ob vsem priznavanju dovolj širokega okvira, znotraj katerega se more gibati Cerkvi izročena »ekonomija zakramentov« (prim. 1 Kor 4, 1. 2), na nekaj ne smemo pozabljati, če hočemo v skladu z viri razodetja količkaj pravilno reševati naše vprašanje: na funkcijo, ki jo ima birma znotraj krščanske iniciacije, to je na povezanost birme s krstom, katerega dovršitev je, in na njeno naravnost na sv. evharistijo, ki je za graditev, obstoj in rast Cerkve tako velikega pomena. V tej luči pa je zares idealna rešitev glede starosti za prejem birme — tako meni E. Ruffini — samo tista, ki upošteva dejstvo, da birma spada k zakramentom uvajanja in da je njeno zares pravo mesto med krstom in sv. evharistijo.⁷⁴

»Reševati vprašanje starosti za birmo na račun predruženja ciklusa (zaporedja) krščanske iniciacije pomeni prisvojiti si dušnopastirsko metodo, ki je odtrgana od teologije in od samih temeljev navzgor ogrožena,« pravi Ruffini. »Če sedanje časovne okoliščine zahtevajo, da se resno ukvarjamo z vprašanjem starosti, je treba to storiti znotraj uvajanja (iniciacije) v njegovi celoti. Če npr. nočemo z dvomom gledati na vprašanje starosti za prvo obhajilo, potem moramo biti dosledni in moramo ustrezno nastaviti tudi starost za birmo. Toda danes se pojavlja mnogo radikalnejši problem. V družbi, ki je tako globoko razkristjanjena, se je treba vprašati, ali ne bi bilo potrebno, da znova preverimo prakso krščevanja komaj rojenih otrok.«⁷⁵ Morda naša situacija zahteva tako radikalno

⁷³ Gügler, v: *Diakonia I* (1966) 288.

⁷⁴ Ruffini, v: *Concilium 4* (1968) 579 s.

⁷⁵ Tu Ruffini omenja izjavo francoskega episkopata glede krščevanja komaj rojenih otrok v primeru, ko starši sploh niso verni ali pa vsaj ne »prakticirajo«: prim. *Doc. cath.* 63 (1966) 457.

revizijo; in če bi bila starost za krst postavljena višje, bi bilo nekaj samo po sebi umevnega, da bi premaknili tudi birmo. Toda preusmeritev miselnosti v tem smislu mora upoštevati vsa teološka načela, ki so pomembna. Srečali smo se že s pripombo, češ: če naj ne reduciramo zakramentalnega dejanja na neke vrste magično dejavnost, potem je potrebno, da se prejemnik udeleži tega dejanja v živi veri. Priznavamo, da v prevelikem naglašanju objektivne učinkovitosti tiči nevarnost magističnega gledanja; ta nevarnost pa prav tako močno tiči tudi v hipotezi, ki preveč naglašja pomen človeške aktivnosti. Saj vendar najbolj razširjena oblika magije obstoji ravno v tem, da ljudje pripisujejo človeškemu dejanju sposobnost, biti tako močno pogoj za božjo dejavnost, da človek to božjo dejavnost dobi nekako v svojo oblast. Današnja teologija se je po pravici spet dokopala do teocentrične dimenzije zakramentov: zakramenti so sredstva, po katerih Bog pride k nam, in šele potem sredstva, po katerih mi gremo k njemu. Obstoječa ekonomija odrešenja, ki vključuje vase tudi zakramente, zahteva človeško sodelovanje, vendar pa je še nadalje ekonomija, v kateri prvo mesto pripada nezasluzeni odrešitveni božji dejavnosti. Ali je morda gotovo, da bi bilo božje kraljestvo kot vidna odršitvena družba bolje strukturirano, če bi ga reducirali na občestvo, ki obsega zgolj odrasle, pa naj bi bili še tako prepričani? Ali je to res biblična perspektiva? Sicer so nekatere reforme potrebne, da bi tako dali krščanskemu uvajanju (iniciaciji) bolj logičen potek. Ker pa je zakramentalno življenje samo tisto, katero mora delati za svojo lastno spopolnjevanje,⁷⁶ zato ostanemo pri naziranju, da je v normalnem primeru starost razločevanja za delitev birme najbolj primerna. Da bi pa bili kos neutajljivim težavam našega razkristjanjenega časa, moramo po našem mnenju ubrati druga pota, ki so morda težavnejša, toda manj iluzorna.⁷⁷

č) Navedimo še enega izmed tistih teologov, ki so vsaj toliko pastoralno kakor dogmatično usmerjeni. Tak je Georges Delcuve SJ, ki v obširni razpravi lepo označuje najprej odnos birme do krsta in pravi v tem pogledu med drugim tole: »Birna predvsem izvrši notranje preoblikovanje v kristjanovih odnosih do Svete Trojice, katere sodelavec kristjan postane. Še vedno je treba imeti pred očmi bogočastno poslanstvo birnanega, ne pa v tem pogledu poudarjati le krstno bogočastno poslanstvo.«⁷⁸ Z drugimi teologi, npr. P. Fransenom, ugotavlja Delcuve, da so se teologi od časa sholastike naprej preveč izključno zanimali za definiranje birme v pogledu na njene ustvarjene učinke in gledali na birmo preveč antropocentrično. Iz izročila je predvsem jasno to, da birna na poseben način podarja Svetega Duha. V teologiji in katezezi birme je treba poglobiti to; izhodišče je torej v presv. Trojici, ne pri človeku. A

⁷⁶ Ruffini v potrdilo navaja P. Ranger, *Les sacraments de l'initiation chrétienne et l'âge de la première communion*, v: *Lumen vitae* 19 (1964) 617—634. Meni razprava ni bila dostopna.

⁷⁷ Ruffini, v: *Concilium* 4 (1968) 580 s. Podčrtal jaz.

⁷⁸ Delcuve, v: *Lumen vitae* 17 (1962) 297.

ker na neki način vsak zakrament, tudi sv. evharistija, podeljuje Svetega Duha, zato nam je potrebna poglobljena teologija o Svetem Duhu, zlasti z izhodiščem v odrešitveni zgodovini, v kateri se srečamo s prav posebno binkoštno podaritvijo Svetega Duha.⁷⁹

Delcuve sam nato v razpravi očrta pomen Svetega Duha za občestvo in za individualno odrešitveno zgodovino, posebej z ozirom na birmo. Ob koncu naobrača to na starost za birmo in končuje: »Trdno sem prepričan, da bi velik blagor izviral za Cerkev iz tega, če bi birmo v krajih, kjer jo podeljujejo šele tam proti 11. ali 12. letu starosti, podeljevali bolj zgodaj; bil bi podoben blagoslov, kakor ga je prebudil odlok sv. Pija X. glede obhajila. Toda te sadove bomo dosegli le pod določenimi pogoji: vzgoja (formation!) krščanskega ljudstva z bogato in prilagojeno katehezo, ki bo pripomogla do razumevanja in cenitve birme ter do hrepenenja po birmi, in če bodo pri tem pomagali starši, ki pripravljajo svoje otroke na prejem zakramenta; če bo delitev zakramenta skrbno urejena in bo skrb posvečena botrom; če bo poskrbljeno za ohranjanje nje milosti birme z »obnavljanjem«⁸⁰ podobno kakor glede krsta; in če bo v splošnem poskrbljeno za čiščenje Svetega Duha... Od detinske dobe do doraslosti naj bodo neke stopnje, ki v pogledu na angažiranost krščanskega življenja bolj in bolj napredujejo.«⁸⁰

Kakor vidimo, ne gre za to, da bi se kar brez vseh drugih premislekov zavzemali za čim bolj zgodnjo birmo, upoštevajoč samo njeno takó tesno povezanost s krstom in obenem naravnost na obhajanje sv. evharistije. Tudi od zgodnje birme nimamo pravice brez vsega drugega pričakovati nekakih »magičnih učinkov«. Toda vsaj toliko in pač še bolj bi se motili, če bi v nasprotju z dogmatično-teološkimi premisleki takšnih učinkov pričakovali od predstavitve birme na večjo starost, pa naj bi to bilo tudi le zaradi pospeševanja verouka. Morda bo kdo rekel: »Saj so zakramenti sredstva in ne cilj!« Res je. Toda priznati moramo, da je zakramente komaj mogoče imeti za sredstva verouka. Ali ne bi s tem med drugim prišli tudi v nasprotje z naukom 2. vatikanskega koncila, ki pravi, da je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10, 1)? Zadnji cilj je seveda zveličanje duš in božja slava. Toda na črti dušnega pastirstva je bogoslužje »vrhunec« in »višek«, ne pa kako navadno sredstvo. In birma tudi spada k bogoslužju, na katerega koncil misli.

Povzetek

Napredek današnje teologije zakramentov nas opozarja, da na zakramente ne smemo gledati preveč enostransko ali celo izključno kot na »sredstva milosti«, čeprav so tudi to. Na zakramente moramo marveč gledati v prvi vrsti v perspektivi odrešitvene zgodovine. V takšni perspektivi se nam zakramenti pokažejo najprej kot nekaj, kar strukturira Cerkev kot od Kristusa vzpostavljeno in s Svetim Duhom obdarjeno odrešitveno in liturgično skrivnost, kot veliki zakrament, po katerem se ponavzočuje in uresničuje Kristusovo odrešilno delo. To velja še posebno za tiste za-

⁷⁹ Delcuve, n. m. 297.

⁸⁰ Delcuve, n. m. 332.

kramente, ki vtisnejo neizbrisno znamenje in ki se zato podele samo enkrat. Po neizbrisnem znamenju namreč dobi za trajno svojo vidnost tisto zakramentalno (odrešitveno) dejanje, ki je prejemnika vključilo v hierarhično-strukturirano božje ljudstvo kot vidno in kultno občestvo, ki naj bi bilo »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2). In k takšnim zakramentom spada tudi birma.

Smisla birme ne smemo videti zgolj v »pomnožitvi« tiste milosti, ki smo jo dobili že pri krstu; ne gre tu le za višje subjektivno posvečenje, kakor pa je bilo dano pri krstu, in ne le za poklicanost k takšnemu apostolatu, ki temelji na subjektivnem posvečenju. Če bi gledali na birmo le pod takšnim vidikom, potem bi bila zelo kratka pot do sklepa: prav nobenih posebnih teoloških razlogov ni, zakaj naj bi se pri delitvi zakramentov držali tradicionalnega (vsaj v prvih časih krščanstva!) zaporedja treh zakramentov uvajanja in zakaj birme ne bi mogli prestaviti tudi v razmeroma zelo visoko starost, če le obstoji kakršen koli pastoralni razlog za to. Toda na bistvo birme in s tem na njen poseben »učinek«, njeno posebno milost, moramo gledati v luči odrešitvene zgodovine, ki je dosegla svoj višek v Kristusu in se zdaj, zajemajoč iz Kristusovega odrešilnega dela, nadaljuje v velikem zakramentu Cerkve, dokler se ne bo z drugim vidnim Kristusovim prihodom v polnosti dovršila in razkrila v vsem veličastvu božje ljubezni. V zakramentu sv. birme se na posameznega človeka na vidni način raztegne tista izročitev Kristusovega Duha, katera se je izvršila na prve binkošti in s katero je prva Cerkev bila na bližnji način usposobljena za odrešitveno postanstvo, ki naj ga po Kristusovi volji z dejavnim ponavzočevanjem samega Kristusovega poslanstva in celotne Kristusove skrivnosti izvršuje do konca sveta v zveličanje vsega človeštva. Kar se je zgodilo s Kristusom, naj se podobno dogaja s Cerkvijo in posameznimi njenimi udi. Pri Kristusu je bila dvojna podelitev Svetega Duha ali dvojno »maziljenje« s Svetim Duhom: Eno pri deviškem spočetju (Lk 1, 35; Mt 1, 20) — to je kraljevsko in duhovniško maziljenje. Drugo ob krstu v Jordanu (Mt 3, 16) — začetek javnega poslanstva, preroško maziljenje. Podobno velja za Cerkev: Že takoj, ko je bil Jezus »poveličan«, je prejela Svetega Duha; toda pred javnostjo sveta in v polnosti ga je prejela šele na binkošti, ko je bila poslana v svet, da v moči Svetega Duha pričuje za Kristusovo vstajenje in razglašava veselo vest o že izvršenem odrešenju. In to velja v povezanosti s Cerkvijo tudi za kristjana: prva podelitev Svetega Duha je pri krstu, novem rojstvu za krščansko življenje (Jan 3, 5) in včlenjenju v Kristusovo skrivnostno telo (1 Kor 12, 13); druga podelitev Svetega Duha pa je pri birmi, ko je kristjan v polnejši meri včlenjen v Cerkev, katero oživlja Kristusov Duh.⁸¹ Reči bi mogli: birma — to so binkošti posameznega kristjana. Birmanec je po globlji vključitvi v Cerkev in v Svetega Duha nadnaravno usposobljen in obenem poklican, da prispeva svoj del k poslanstvu vesoljne Cerkve vseh časov, k čemur bistveno spada ponavzočevanje in življenjsko aktualiziranje Kristusove daritve, ki je po svojem bistvu »prehod« (pasha) k Očetu.

⁸¹ Prim. J. Lécuyer, v: *Initiation théol.* IV³, Paris 1961, 553 s; Franzen, v: *Sacramentum mundi* II, 33 s.

Pod tem odrešitveno-zgodovinskim vidikom ima birma tako globoko povezanost s krstom in hkrati z obhajanjem sv. evharistije, da tega pri določanju najbolj primerne starosti za birmo ne smemo prezreti; še posebno pa ne pri pripravi na birmo in pri splošnem oznanjevanju, kjer navadno Svetemu Duhu in njegovi vlogi pri uresničevanju odrešenja posevčamo vse premalo pozornosti.

Jasno smo ugotovili, da ima svoje upravičeno mesto tudi »ekonomija zakramentov« in da morejo kdaj obstajati razlogi, ko Cerkev npr. za dalj časa opusti simbolizem medsebojne povezanosti in medsebojnega zaporedja pri treh zakramentih uvajanja v krščanstvo in namesto tega iz pastoralnih potreb poudari enega od mnogoterih vidikov skrivnosti sv. birme, npr. kristjanovo obveznost v pogledu na apostolat in odgovornost nadnaravne doraslosti.⁸² Toda naglasiti moramo, da nas pogled na zgodovino delitve sv. birme in na dogmatično-teološki smisel birme, kakor se nam odkriva posebno v luči odrešitvene zgodovine, živo opozarja, naj nikar ne pričakujemo kakih zares upoštevanja vrednih in trajnih uspehov iz prelaganja birme na zrelejšo starost.

Razlogi, ki jih pogosto slišimo zoper zgodnjo birmo, niso dovolj dosledni, če nočejo iti globlje, bolj h koreninam. Ti razlogi bi nas morali privedi do vse bolj radikalnega vprašanja: Ali je smiselno podeljevati krst, ki je v odličnem smislu zakrament vere in spreobrnjenja (saj vera v globokem pomenu vedno pomeni tudi spreobrnjenje), podeljevati takim otrokom — dojenčkom, glede katerih ni nobenega utemeljenega upanja, da bo poskrbljeno za njihovo krščansko vzgojo, kakor jo predvideva krstni obred sam? To je neprimerno važnejše vprašanje kakor pa vprašanje o starosti za birmo. Tukaj bi bilo pa res nujno potrebno, da se ne predajamo brez vsakega pomisleka »navadi«, ampak da začnemo tudi pri nas čimprej nekaj podobnega, kakor se že nekaj časa uveljavlja npr. v Franciji in Belgiji: Preden pripustijo h krstu otroka staršev, ki ne »hodijo v cerkev«, skušajo najprej »evangelizirati« njegove starše, da se sploh začno zavedati, kaj je krst in da dajo poroštvo glede krščanske vzgoje otroka in glede njegovega poznejšega obiskovanja verouka.⁸³ In ko pripravljajo otroke na prvo »udeležbo pri sv. evharistiji« (tako so se začeli marsikje izražati), je prva skrb, kako doseči, da bi otrok »realiziral« svoj krst. »Prenova pastorale krsta otrok«, tako pravi P. Anciaux, »sestavlja bistveni vidik in temeljni pogoj v prenovi celotnega uvajanja v krščanstvo.«⁸⁴ Kristjan (vsaj »habitualiter«, nikakor pa ne nujno že tudi »actualiter«) postane človek že s krstom, čeprav z birmo in s sv. evharistijo še na globlji način.

Zato je jasno, da si mora pastoracija prizadevati bolj za to, da ne bo po njeni krivdi toliko »krščenih poganov«, kakor pa za to, da bi ne bilo toliko »birmanih poganov«. Seveda pa ne sme zapadati v nekaj

⁸² Tako se izraža Franssen, v: ZkTh 84 (1962) 402 s.

⁸³ O tem Anciaux, Sacrement et Vie, Tournai 1967.

⁸⁴ Anciaux, Sacrement 76.

donatizem in v krivem »radikalizmu« misliti samo na »elito«, kar bi bilo zelo tuje evangeliju, namenjenemu vsem ljudem, tudi največjim grešnikom, kajti božja ljubezen je univerzalna in potrpežljiva, in sicer pač ravno zato, ker je — kakor nam dokazuje Kristusova velikonočna zmaga — močnejša kakor smrt (prim. Vp 8, 6).

K takšnemu modremu reševanju pastoralnih vprašanj okoli krsta in birme nas nagibljejo tudi ekumenski razlogi. Ravno tisti od katoliške Cerkve ločeni kristjani, ki so katoliški Cerkvi najbolj blizu, zelo jasno vztrajajo pri prvotnem zaporedju, v katerem so se zakramenti uvajanja prvotno podeljevali: krst, birma, evharistija. Za pravoslavne je znano, kako zvesto se držijo tudi glede tega starega izročila. Toda tudi pri njih nastaja vprašanje, kako je s krstom otrok, ako ni s strani staršev prav nobenega poroštva glede krščanske vzgoje in krščanskega pouka. Če bodo kaj odložili na večjo starost, bodo odložili že krst in le v zvezi z njim birno — vsaj tako vse kaže. — Takoj za pravoslavnimi pa so katoličanom v marsičem najbolj blizu anglikanci. Ti štejejo birno marsikje za pravi zakrament in se pri podeljevanju zakramentov uvajanja držijo tradicionalnega zaporedja. M. Hurley, ki o tem govori, pripominja: »Sedanja rimska [Rim sam se bolj zavzema za prvotno zaporedje — prip. Strle] praksa je proti pravilom in je ovira za naša teološka razmišljanja o birmi in o bogoslužju. Če bi birma bila nastavljena pred obhajilo — kakor bi pravzaprav moralo biti — bi liturgična konstitucija [2. vat. koncila] gotovo ne pozabila naglasiti bistveno misijonarski vidik krščanskega bogoslužja.« Isti Hurley pa svari tudi pred preveč radikalnimi zahtevami glede krsta, ko so nekateri danes nagnjeni k temu, da bi radi krst dojenčkov kar odpravili. Hurley opozarja, da se sedaj tudi baptisti, ki so znani ravno po zametanju krsta majhnih otrok, potegujejo za pozitivnejše vrednotenje prakse krščevanja dojenčkov. Anglikanci pa večkrat poudarjajo: v krstu majhnih otrok se kaže priornost božje milosti pred našo vero, priornost Kristusovega dela pred našim odgovorom.⁸⁵ Seveda pa mora biti podano dovolj utemeljeno jamstvo, da bodo mogli otroci pozneje razviti tisto, kar jim je bilo podeljeno s krstom. Na to bi bilo res potrebno bolj paziti, kakor pa navadno pazimo. Predvsem pa je tudi v tem primeru treba imeti res veliko apostolskega duha, katerega ne more nadomestiti nobena še tako idealna cerkveno administrativna uredba od zgoraj.

⁸⁵ Hurley, v: Concilium 3 (1967) 276 s.

Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem*

Franc Rodé

STRUCTURE PERSONNELLE DE L'ACTE DE FOI D'APRES ST. THOMAS D'AQUIN

Résumé: La théologie contemporaine affirme avec force que la foi n'est pas seulement l'acceptation d'un certain nombre de propositions concernant Dieu, mais la connaissance de Dieu même, dans l'inter-communion personnelle. Nous étudions l'acte de foi de ce point de vue personnaliste, en nous appuyant tout au long de notre étude sur saint Thomas d'Aquin.

L'objet de la foi n'est pas un ensemble de vérités abstraites, mais un être personnel, Dieu Père, Fils, Esprit. Sa fin n'est pas un bonheur vague, mais la rencontre avec la Personne absolue. La garantie de sa crédibilité n'est pas l'évidence rationnelle des vérités révélées, mais l'évidence de la manifestation d'une Personne. D'ici l'importance d'une saisie personnelle des signes qui accèdent à la révélation de Dieu: ce sont des gestes personnels s'adressant à une personne concrète, l'invitant à entrer en communion personnelle avec lui.

Du point de vue subjectif, la foi est la réponse de l'homme à l'invitation de Dieu. Elle est la rencontre de deux personnes. Sous quelles conditions cette rencontre peut-elle s'opérer? Il faut d'abord la force de Dieu et sa lumière, qui fortifient la volonté et illuminent la raison de l'homme pour reconnaître ses traces dans le monde, et sa présence dans la révélation du Christ. Il faut, ensuite, chez l'homme, une attitude fondamentale d'ouverture et de disponibilité, qui le rend apte à la rencontre d'autrui.

La foi est une force de personnalisation, car elle lie l'homme avec l'Être personnel par excellence. Exigeant de l'homme courage, fidélité, ouverture aux autres, dépassement de soi, elle est une force d'humanisation. Les plus hautes valeurs humaines sont liées à elle.

Literatura

1. Sv. Tomaž Akvinski: Summa theologica, 2—2 q. 1—16; Quaestiones disputatae — De Veritate; Commentarium in sententiis; Summa contra Gentiles.
2. Encyclopédie de la foi, Paris 1965. Pod gesli Dieu in Foi.
3. Guérard des Lauriers OP: Dimensions de la foi, 2 zv., Paris 1952.
4. John Henry Walgrave OP: Parole de Dieu et existence, Tournai 1967.
5. Jean Mouroux: Je crois en Toi, 2. izdaja, Paris 1954.
6. François Rodé: Le miracle dans la controverse moderniste, Paris 1965.

Uvod

Pri izgradnji teologije vere lahko vzamemo dve izhodišči. Prvo je analitično in abstraktno. Ko preučujemo genezo ali strukturo verovanja, analiziramo predvsem subjektivna počela — razum, volja, milost, — ali objektivna dejstva — materialni predmet, verovnost, formalni nagib verovanja. Na splošno so teologi preučevali problem s tega izhodišča.

Drugo možno izhodišče je sintetično in konkretno: vero preučujemo predvsem kot dano celoto in skušamo izluščiti njeno eksistencialno struk-

* Predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu v ljubljanski stolnici dne 7. marca 1969.

turo. S tega izhodišča govorita o veri sveto pismo in cerkveni očetje. Na tej ravni se nam vera pokaže kot skupek osebnih odnosov. Današnja teologija rada poudarja ta vidik. Pri Tomažu Akvinskem najde dosti tekstov, ki ga podpirajo. Toda zaveda se, da je to le ena stran problema. Dejanje vere preučuje kot konkretno dejavnost in poudari samo njega osebnostno strukturo. Ne podcenjuje drugih vidikov, ki so prav tako veljavni. Če se jih ne dotakne, se jih enostavno zato ne, ker so izven njenih perspektiv.

1. Osebni Bog

Bog predmet in cilj vere

Srednjeveški teologi so radi definirali vero kot dejanje, čigar predmet, cilj in poroštvo je Bog. To so izražali s pripravno formulo: *Credere Deum, credere in Deum, credere Deo*. V njihovi zamisli so torej objektivna načela vere osebnostne vrste.

Prvi in bistveni predmet vere niso abstraktne resnice, kakor bi človek mogel misliti, ko bere nekatere teološke učbenike, ampak osebno bitje. *Credere Deum*. Bog Oče in njegov poslanec Jezus Kristus, božji Sin in Odrešenik, Sveti Duh, živa Očetova obluba in Kristusov dar: skratka, predmet vere je edini Bog v treh osebah. Kristjan ni človek, ki veruje na splošno, ali ki veruje v nekaj. Kristjan je človek, ki veruje v določeno osebno bitje. »Kdor hoče priti k Bogu, mora verovati, da je, in da je tistim, ki ga iščejo, plačnik«.¹

Tu vidimo, v kakšnem realističnem smislu moramo vzeti klasični izraz: Predmet vere je Prva resnica. Kaže, da je ta formula, ki je sama po sebi pravilna, pogosto zavajala v zmoto. Še vedno je nevarno, da jo razumemo v abstraktnem pomenu, kot da bi bila ta resnica zgolj razumski predmet. Vendar ni tako. Prva resnica je živa resnica (*veritas subsistens*) — je nekdo, je oseba. »Predmet vere je Bog pod vidikom Prve resnice«, pravi sveti Tomaž Akvinski.² Bolj kot na katerem drugem znanstvenem področju izrazna sredstva — pojmi, členi vere, besede, — tu v resnici niso predmet vere. Tomaž Akvinski je izrazil to v nepozabni formuli: »*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*« Dejanje verujočega ne meri na izraz vere, ampak na predmet.³ Pojmi in izrazi so le sredstva, da vera doseže svoj predmet. »Predstave, s katerimi vera dojema božjo stvarnost, niso predmet vere, ampak to, s čimer vera dojame svoj predmet«, pravi zopet Akvinec.⁴

Ta predmet je nujno človekov cilj. Bog je *supremum intelligibile*, pa tudi *supremum desiderabile*. Vera je *credere in Deum*.

Kot prva resnica je Bog predmet vere, kot najvišje dobro pa je cilj, h kateremu teži. Vendar ne smemo obeh vidikov razdvajati, ker sta dejansko med seboj povezana v nepretrganosti enega samega dejanja: Te-

¹ Hebr 11, 6.

² 3 Sent. d. 23 q. 2 a. 1.

³ Summa Theol. 2—2 q. 1 a. 2 ad 2.

⁴ De Veritate 14, 8 ad 11.

žim k Bogu, k Prvi resnici, ker težim k njemu, k Viru blaženosti. Predmet vere sta resnica in blaženost v enosti božjega bitja.

Bog — poroštvo vere

V dejanju vere verujem Bogu. *Credere Deo*. Bog ni samo predmet in cilj vere. Je tudi poroštvo zanjo: Verujem, ker Bog govori.

Tu je še bolj vidna osebna vloga Boga. Verujem, ker Bog pričuje sam o sebi in me s tem pričevanjem kliče k veri in odrešenju: »Nihče ne more priti k meni, če ga Oče, ki me je poslal, ne pritegne«. ⁵ Kako privlači? Tako, da notranje vabi k veri. To vabilo je del božjega pričevanja. Božji klic sega tja, kamor noben človeški glas ne more seči. Med Bogom in slehernim človekom je neko osebno in posebno razmerje, razmerje kličočega in poklicanega.

Bog je človeka ustvaril zase, da bi ga slavil in se svobodno razvil do polnosti. On edini pozna njegovo večno ime, ⁶ ki mu ne bo razodeto na tem svetu, pa je njegova najgloblja stvarnost. Človeka kliče s tem skrivnostnim imenom, ko se obrača na najbolj notranji del njegovega bitja. To božje delovanje človek doživlja kot razsvetljenje in navdahnjenje.

Tu moramo znanim izrazom zopet vrniti njih pravi pomen. Pravimo: milost razsvetljuje in vleče, in to je prav povedano. Toda to pomeni: Bog sam v svoji osebni stvarnosti nas razsvetljuje in vleče s svojo milostjo. Milost ni slepa sila. Milost je oseba, ki je luč in ljubezen in daje človeku, žejnemu luči in ljubezni, od svojega.

Pri krstu je Bog položil v človeka novo notranje teženje, ki ga vabi k verovanju. »*Ille qui credit*«, pravi sveti Tomaž, »*inducitur ad credendum interiori instinctu Dei invitantis*«. Verujočega vodi k verovanju notranje teženje, dano od Boga. ⁷ Bog sam s svojo milostjo privede človeka do vere, in mirno lahko rečemo z angelskim učenikom: »Bog je vzrok vere s tem, da upogiba vernikovo voljo in mu razsvetljuje razum«. ⁸

Ta božji vpliv opravičuje dejanje vere. Vernik preskoči prepad in stopi na drugo stran, povzpne se nad svoj razum. Toda v tem dejanju ne ravna proti svoji pameti, ker se opira na višjega vodnika: »*altiori dirigenti innixus*«, pravi sveti Tomaž. ⁹

Ta notranji božji klic ni nikdar enak za dva človeka. Milost je vedno osebna. Bog ne deluje in ne govori na splošno. V svojih besedah in delovanju ima pred očmi določenega človeka, na katerega se osebno obrača. Tudi takrat, ko človek spoznava verske resnice posredno po človeku, mu jih končno oznanja Bog. »Vernik veruje človeku ne kot človeku, ampak kot tistemu, ki ga Bog uporablja, da pride do njega njegova beseda,« pravi Akvinec. ¹⁰

⁵ Jan 6, 44.

⁶ Raz 2, 17: »Kdor zmaga, mu bom dal skrite mane in dal mu bom bel kamen in na kamnu napisano novo ime, ki ga ne pozna nihče, razen njega, ki ga prejme.«

⁷ Summa Theol. 2—2 q. 2 a. 9 ad 3.

⁸ De Veritate 26, 3 ad 12.

⁹ 3 Sent. d. 24, 3 s. 2 ad 2.

¹⁰ 3 Sent. d. 23 q. 2 ad 1 s. 2 ad 3.

Prva priča, ki prinaša božje razodetje, je utelešena Beseda. Druga priča, ki razodetje posreduje človeštvu, je Cerkev, o kateri pravi Bossuet, da je »Jezus Kristus, ki se širi in razdaja«. Med Bogom in Kristusom je bitna in med Kristusom in Cerkvijo še organska enotnost, enotnost Glave in Telesa. Zato mi Bog po Kristusu in v Cerkvi lahko govori osebno.

Beseda razodetja, ki jo sveti Tomaž imenuje »gratia locutionis«,¹¹ ni mrtva, ampak živa in trajna beseda, ki zadaja tiste skrivnostne rane, po katerih bo življenje vdrla v bitje, ki je bilo doslej vase zaprto; živa beseda živega Boga, namenjena živemu človeku, da ga privede k Bogu.

Če je božja beseda vedno osebna v svojem izvoru in v svojem cilju, lahko trdimo isto o znamenjih, s katerimi Bog overovlja svoje pričevanje. To niso v prvi vrsti splošni dokazi, tehnično gradivo za abstraktno dokazovanje. Morejo biti tudi to in v neki meri to morajo biti. Toda njih prvi smisel je drugačen.

Znamenja razodetja so najprej božji posegi, namenjeni določenemu človeku ali določeni skupini ljudi. Če mi Bog govori danes (in nedvomno Bog govori vsakemu človeku v njegovem »danes«), mi daje znamenja svoje prisotnosti danes. Maurice Blondel pravi: »Človek, išoč božje pričevanje, ni nikdar iskal mrtvega pričevanja, besede, ki je danes onemela, besede izgovorjene nekdaj, skratka, zgolj zgodovinskega dejstva; iskal je živo pričevanje, razodetje, ohranjeno v živem učiteljstvu.«¹²

Če se strinjamo z mnenjem, da so znamenja razodetja, ki naj privedejo človeka k veri, namenjena določeni osebi, bomo razumeli, da njihova vrednost in pomen prihajata predvsem iz dejstva, da jih je Bog izbral in da jih uporablja. Njihova zunanja in objektivna dokaznost je manj važna, važna je njihova duhovna razsežnost, namen, ki ga razodevajo. Če jim Bog hoče dati določen pomen, so za tistega človeka popolnoma veljavna. Ker se vera podaja na družbeni ravni in ker mora Cerkev odgovarjati duhovom, ki iščejo; in zahtevam razuma, so bila in bodo v Cerkvi znamenja, ki jih je moč zbrati v zgradbo razumskega dokazovanja. Toda ker je spoznanje resnice osebna in edinstvena zgodba, so in bodo znamenja, ki spadajo samo v osebno sfero. Čeravno so razumsko šibka, njih konkretna in življenjska moč ni zmanjšana. S teološkega vidika to ni važno: človek ne veruje znamenju, ampak Bogu, čigar prisotnost in klic je spoznal v znamenju.

Vera — stvarnost v Kristusu

Dotaknimo se sedaj najbolj realističnega in osebnostnega vidika vere. Naša vera je krščanska, se pravi, da v njen pojem nujno spada odnos do Kristusa. »Jaz sem pot, resnica in življenje.« Kristus je pot, ki vodi k veri, pa tudi predmet in cilj vere.

Pot do vere je zaradi človeške narave, ki jo je vzel nase in po kateri je postal »človek, ki pove resnico, katero je slišal od Boga.«¹³ Pot v globljem pomenu je po svoji božanski osebnosti, ki je subsistentno razmerje

¹¹ Contra Gent. 3, 154.

¹² Annales de Philosophie chrétienne, oktobra 1905, str. 85.

¹³ Jan 8, 40.

do Očeta in Svetega Duha, ki je z njima eno v isti božji naravi. Poznati njega, je isto kot poznati Očeta; videti in ljubiti njega, je isto kot videti in ljubiti Očeta; imeti njega, je isto kot imeti Očeta in Svetega Duha, ki izhaja iz njune ljubezni; verovati v njega, pomeni verovati v Očeta in Svetega Duha, in tako imeti večno življenje.

Tako je naša vera kristološka, in ker je kristološka je trinitarna. Po Kristusu in samo v njem dosežemo vso Trojico. Vse Očetove obljube so »da« v Kristusu, on je živi »amen«, v katerem se Oče daje. Tako si lahko razložimo kratke formulacije prvotnih krščanskih veroizpovedi: »Nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v Svetem Duhu«. ¹⁴ »To je Očetova zapoved, da verujemo v ime njegovega Sina Jezusa Kristusa«. ¹⁵ Te formule izražajo vso vero, ker so kristološke in s tem trinitarne.

Tu ni nič abstraktnega. Predmet vere je resnica, ki je Oseba, v kateri biva vsa polnost božanstva. Krščanstvo je deleženje pri življenju nekoga, deleženje pri skrivnosti njegove smrti in vstajenja. Po tem sredništvu pride vernik v stik z življenjem Trojice.

Formula: Bog je predmet, cilj in poroštvo vere, je natančna. Toda le-ta pomeni: predmet, cilj in poroštvo vere je Troedini Bog, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Tako je vera v svojih objektivnih počelih vabilo Troedinega Boga človeku — po Kristusu.

2. Odgovor svobodnega človeka

V bistvu je vera človekov odgovor osebnemu Bogu, srečanje dveh oseb. Dejanje vere zajame vsega človeka, zato je to dejanje enovito kljub temu, da vsebuje različne sestavine. Analiza najde v njem voljo, razum, čustva, toda vse to je povezano v enovitosti življenjskega dejanja osebe, ki se povezuje z drugo osebo. »S temi sestavinami«, pravi sveti Tomaž, »ne označujemo različnih dejanj vere, ampak eno samo dejanje, ki je v različnih odnosih do predmeta vere«. ¹⁶ Ker je predmet vere oseba, ki je obenem resnica in blaženost, človek dojame to resnico in blaženost v enem dejanju, ko se poveže z osebo, ki ga bo osrečila.

Kaj dovoljuje človeku ta njegov polet iz sebe k Bogu? V prvi vrsti, kakor rečeno, božje delovanje v človeku. To delovanje je vedno dvojno: zunanja znamenja in notranja milost. Razodetje, ki ga oznanjuje in ohranja Cerkev, prihaja k meni po milosti, po luči vere. Kar se mi na zunaj oznanja na različne načine, prodira v notranjost mojega srca po luči vere in se mi v notranjosti razodeva: »intus coruscet, intus revelatur«, pravi sveti Avguštín.

Da pa človek odgovori Bogu v veri, mora biti že v njem samem neko temeljno razpoloženje, ki ga lahko imenujemo simpatija. Osebe ne moremo doseči s kritičnim razumom ali z živalskim poželenjem ali s slepim zanosom. Do osebe pridemo s simpatijo, ki je neka oblika intuicije. Nobeno hladno in kritično presojanje človekovega vedenja mi ne more dati spo-

¹⁴ 1 Kor 12, 3.

¹⁵ 1 Jan 3, 23.

¹⁶ Summa Theol. 2—2 q.2 a.2 ad 1.

znanja, ki mi ga da simpatija. Hladnokrvnost, s katero preučujem človeka kot gol predmet, mi bo morda dala nove poglede nanj, toda podoba, ki se tako oblikuje, bo čisto samo karikatura. Samo pogled simpatije, ki obseže drugega v njegovi živi enosti, se bo približal resnici in dojel drugega do neke mere od znotraj.

Simpatija, ki je temeljna dobronamernost in nesebična ljubezen, je tudi pripravljenost verovati v drugega in mu zaupati. Kjer te osnovne simpatije ni, tam je človek zaprt tudi Bogu. Kjer pa je, bo človek zlahka spoznal božje razodetje, ko se bo z njim dejansko soočil. Jasno je tudi, da je srce, ki ga je božja milost odprla, da spozna Boga v veri, odprto hkrati slehernemu človeku in sleherni stvari.

Ce osebnostno gledišče na dejanje vere pojasni nekoliko njegov izvor, nam more pomagati tudi pri razlagi dveh bistvenih lastnosti tega dejanja: temnosti in gotovosti vere.

Dejanje vere je temno najprej zato, ker se tu razodevata dve osebi. To je vedno temno za diskurzivni razum. Spoznanje osebe ni diskurzivno, človeka ne dojamem z abstraktnim umovanjem.

Toda lastna temnost vere ne izhaja odtod. Vera je temna, ker se božja oseba razodeva po človeškem pričevanju. Tu je nepremostljiva ovira. Človek se razodeva, resda nejasno, v primernih in skladnih znamenjih. Človeška znamenja pa božjo osebo bolj zastirajo kot razodevajo.¹⁷ Zato pravi sveti Tomaž, da o Bogu takrat najbolj natančno kaj povemo, ko naznačimo, kaj ni. Čutno zaznavno znamenje razodeva božjo prisotnost na nejasen način, Boga razodeva kot skritega in odsotnega, »argumentum non apparentium«.

Poleg te je še druga temnost. Človek, ki se odpre veri, je padli človek. Ni več usmerjen k Bogu. Njegov razum in volja sta ranjena. Pojmi in podobe, ki jih uporablja, so »meseni«, in samo po bolečem očiščenju dobijo globlji pomen. Tako je naša vera iskanje odsotnega Boga. Razumemo, da je sveti Avguštín govoril ne samo o »očeh vere«, ampak tudi o »rokah vere«, ki tipajo za nekom v temi.¹⁸

Tudi problem gotovosti vere lahko vsaj malo osvetlimo z osebnostnega zornega kota. Poznamo paradoksalne trditve razumsko najbolj zahtevne teologije: »Gotovost vere ne izhaja iz razuma, ampak iz volje«.¹⁹ Razložimo paradoks. Gotovost je isto kot objektivna razvidnost. Gotov sem, da sem v resnici, ker to vidim. Pravimo: vera je gotova. Torej vidimo, da je vera resnična. In vendar tega ne vidimo. Odkod torej gotovost? Ker smo povezani z nekom, ki vidi. Vera je gotovost, ne ker bi vsebovala razvidnost, ampak ker je povezana z nekom, ki vidi. Iz osebnostne perspektive je to popolnoma umevno. Če je bistveno v veri oseba, h kateri težim, in ne abstraktna resnica, potem bo moja gotovost

¹⁷ F. Rodé: *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, str. 96—97: »Les preuves de la religion ne portent pas la foi en elles, mai lui préparent seulement les voies, et dans l'âme croyante la foi plutôt porte les preuves, en ce sens qu'elle leur communique une évidence surnaturelle qu'elle ne possédent pas en tant qu'arguments de raison et d'une portée relative.« (Cf. *Revue du clergé français*, 15. marca 1900, str. 13).

¹⁸ Tract. in Joan. XLVIII, PL 34, 1745.

¹⁹ 3 Sent. d. 23 q. 2 a. 1 sol. 1, 2.

temeljila na osebi, ki vidi in ki je predmet mojega verovanja. Sveti Tomaž pove to zelo natančno: »Polna gotovost ne prihaja iz vidnosti vernika, ampak iz vidnosti tistega, v katerega veruje.«²⁰ Ker sem v veri povezan s Prvo resnico, z nezmotljivo osebo, sem lahko gotov.

Tu se pojavi nov problem. Verovnost je svojskost predmeta vere kot takega: predmet vere mora biti tak, da ga razum nujno sprejeme. Kako razložiti to v osebnotni perspektivi?

Verovnost je lastnost pričevanja, ni razvidnost neke ideje, ampak razvidnost manifestacije neke osebe. Gotov moram biti, da se tu razodeva Bog. Znamenja imajo to vlogo, da mi dokažejo, da Bog govori, da morem in moram verjeti. Po znamenjih spoznam prisotnost osebe. Dokler za človeka verski problem ni osebnoten problem, so mu znamenja verovnosti nerazumljiva. Verski problem bo zanj le eden med mnogimi.

Na poti, ki vodi k veri, je bistveno iskanje nekoga, žive osebe. Dokler človek ne gleda na verski problem iz te smeri, ne bo razumel znamenj verovnosti. In to je razumljivo: Ta znamenja niso abstraktni in splošni dokazi, ampak konkretna in osebna vabila. Človek polagoma dojema znamenja in besede razodetja zato, ker prek teh znamenj in besed išče in sluti osebo, nekoga, ki ga kliče in kateremu odgovarja.

Iskanje osebnega Boga človeka pripravi, da dojame znamenja verovnosti. Srečanje z Bogom daje dejanju vere njegovo neomajno gotovost. Razlago za to pa nam zopet daje sveti Tomaž: »Quicumque credit, alicuius dicto assentit; principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad ejus doctrinam pertinent.« Kdor veruje, pritrdi besedam nekoga; zdi se, da je pri vsakem verovanju glavno in nekak cilj tisti, čigar besedam pritrdimo; kot drugotne pa so tiste stvari, katere kdo priznava in jih hoče komu pritrditi. Tako torej v resnici ima krščansko vero, kdor s svojo voljo pritrdi Kristusu.²¹

Sklep

Dejanje vere ni samo dejanje osebe, ampak tudi dejanje, ki osebo utrjuje, personalizira. Vera ni nekaj nerazumskega, ki korenini v nizkotnem nagonu po sreči, zaradi katere bi se človek odpovedal zahtevam razuma. Dejanje vere izvira iz očiščenega duhovnega teženja; dogradi osebo, ko jo očisti in poveže z Bogom.

Prehod iz nevernosti k veri terja odpoved,²² odpoved svoji samozadostnosti, svojemu vzvišenemu samevanju. Ena glavnih trditev sodobne

²⁰ Summa Theol. 1 q. 12 a. 13 ad 3.

²¹ Summa Theol 2—2 q. 11 a. 1.

²² Kardinal Dechamps, eden glavnih eklesiologov prvega vatikanskega koncila, pravi: »Il n'y a jamais passage des sectes ou de l'incrédulité à l'Eglise, sans le désir prononcé d'une vie plus pure.« (Cf. Oeuvres complètes, Ed. Des-sain, Malines 1874, I, 425).

personalistične misli je ta: bistvo zla (in pekla) je v človekovi osamljenosti zaradi njegove sebičnosti in napuha; bistvo dobrega in sreče (in večne blaženosti) pa je v odprtosti drugim, v vseobsegajoči simpatiji.

Simpatija mora biti temeljno človekovo stališče do stvarstva. Potem bo lahko našel stik z Bogom. Vera in ljubezen ga ne bosta zapirali v sebično zaupnost z Bogom. Bog ne more odtujevati, kajti njegova ljubezen objema vse stvari. Kdor veruje v Boga in ga ljubi, se sam od sebe v simpatiji odpre drugemu.

Da človek privoli v to simpatijo, je treba mnogo odpovedi, tako da včasih še najpogumnejši podvomijo. Vera terja treznost, pogum, zvestobo. Z njo so povezane največje človeške vrednote, zato je v človeku počelo personalizacije.

»Zgodovina začetkov« v luči najnovejših odkritij*

Francè Rozman

HISTORIA PRINCIPIORUM IN LUCE DETECTIONUM RECENTIORUM TRACTANDA

Summariu: Prima undecim capita Sacrae Scripturae (Gen 1—11) historia principiorum nominantur. In quantum descriptio prae historiae humanae fundamenta fidei includit, haec capita, magnam inter theologiae et scientiarum cultores attentionem suscitant. Acta salvifica in forma nobis aliena depicta sunt. Nonnulli eas inter fabulas antiquas collocant. Inventio recentior textuum antiquorum (Gilgameš, Enuma eliš...), quos nationes orientales quae populo electo vicinae erant possidebant clare monstrant etiam hagiographum more consueto sui temporis res expressisse. Sacra Scriptura ‚uno ictu‘ non est efformata. In ea varias traditiones, quas siglis J E D P assignamus, uniuntur. Sic in eum coalescebat, quod a Deo spatio vel loco diverso dictum erat. Hoc modo revelatio non est evoluta in sensu Hegeliano, sed augmentata. Ita apriorismo philosophico vel falso scientismo ad veritatem revelatam pervenire nullo modo possumus. Exegesis authentica Sacrae Scripturae solum ex cognitione situationis realis, ubi pericopae formatae erant, possibilis est.

Viri in literatura

- Kittel R., Biblia hebraica,³ Stuttgart 1962.
La sainte Bible de Jérusalem, Paris 1956.
Rahlf's A., Septuaginta, Vol. I., Stuttgart 1935.
Sveto pismo I—IV, Maribor 1958.
Anderson G. W., The History and Religion of Israel, London 1966.
Bouyer L., The Meaning of Sacred Scripture, London 1958.
Cazelles H., La Torah ou Pentateuque, Introduction à la Bible I, Tournai 1957, 278—381.
Deissler A., Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese,³ Freiburg—Basel—Wien 1964.
Eissfeldt O., Einleitung in das Alte Testament,³ Tübingen 1964.
Koch R., Die biblische Urgeschichte (Gen 1—11), Bergen—Enkheim 1962.
Krinetzki L., Das Alte Testament, Eine theologische Lesehilfe I, Freiburg—Basel—Wien 1967.
G. von Rad, Das erste Buch Mose, Kap. 1—12, 9. Übersetzt und erklärt, Göttingen 1964.
isti: Theologie des Alten Testaments I, München 1966.
Rebić A., Pentateuh, Gen 1—11 (biblijska prapovijest), Zagreb 1969.
Renckens H., Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1—3, Mainz 1959.
Rolla A., La Bibbia di fronte alle ultime scoperte, Roma 1959. Il Messaggio della salvezza I, Torino 1965.
Schedl C., Geschichte des Alten Testaments I, Innsbruck 1964.
Schoonenberg P., AT, NT und Erbsündenlehre, Theologisch-praktische Quartalschrift 117 (1969) 115—124.
Schökel L. A., L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia, Brescia 1963.
Smith N., The Seven Psalms, Epworth Press, London 1964.
Weiser A., Einleitung in das Alte Testament,⁶ Göttingen 1966.
Würthwein E., Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1963.

Kršćanstvo je sprejelo temeljne verske resnice o Bogu, človeku in o človeškem razmerju do Boga od judovstva, to pa naravnost po raz-

* Povzetek predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani dne 9. aprila 1969.

odetju od Boga. Nihče ne more z natančnostjo dognati časa, kdaj je Bog te resnice človeku razodel, še manj način, kako jih je ljudem sporočil; pač pa lahko nekaj zanesljivega rečemo o virih, ki nam te resnice sporočajo. Temeljne resnice naše vere so vsebovane v Mojzesovem Peteroknjžju (Pentatevhu). Njih pretežni del je zajet v prvi Mojzesovi knjigi, ki jo zaradi tega, ker poroča o postanku sveta, o začetku življenja na zemlji, o stvarjenju človeka in njegovi nadaljni usodi... imenujemo knjigo postanka ali knjigo začetkov (Genesis)¹ Knjiga ima dva dela: v prvih enajstih poglavjih obravnava prazgodovino sveta in človeka, od 12. do 50. poglavja pa postanek izraelskega naroda, zgodovino hebrejskih očakov, s katerimi je Bog sklenil zavezo in nato preko njih vsemu človeštvu sporočal važne resnice o sebi, o človeku, o smislu človekovega bivanja na zemlji ter o njegovem odnosu do Boga.

Celotno vsebino 1. Mojzesove knjige moremo razdeliti na deset zaključenih enot. Na čelu vsake enote stoji stereotipna formula: 'elle^h tolēdōt^h (to je zgodovina postanka) ali 'elle^h sēfer tolēdōt^h (to je knjiga Adamovega, Noetovega... rodovnika). V naslednji enoti pa sv. pisatelj podrobneje opisuje, kar v uvodni formuli napoveduje. Te enote so po obsegu zelo različne. Nekatere so zelo obsesne, kot enote o Abrahamu, Izaku, Jakobu; druge so krajše, na primer enota o Ismaelu, Ezavu ali zelo kratke kot je opis stvarjenja na začetku knjige. Nekatere enote opisujejo dogodke, ki so se raztezali na cela tisočletja (enota o stvarjenju), druge opisujejo eno samo generacijo, na primer enota o Jakobu. Tak shematičen opis dogodkov opozarja bralca, da je bila knjiga premišljena, umetno zasnovana. Zgodovinski dogodki so opisani v posebni, našemu občutju tuji, pripovedni literarni obliki. Pisatelj se pri opisovanju zveličavnih dogodkov poslužuje metode eliminiranja. Iz izredno razsežnega časovnega razpona je izbral samo tiste dogodke, na katere je vezano razodetje. Ti dogodki so tako postali pomembni členi v božji odrešitveni zgodovini. Prvih enajst poglavij knjige začetkov nikakor ne smemo ocenjevati s kriteriji grškega ali rimskega zgodovinopisja, še manj modernega, ampak se moramo zavedati, da gre v teh poglavjih za čisto posebno literarno vrsto, kakršne ne srečamo pri nobenem drugem narodu starega Vzhoda. Toda teh enot spet ne smemo uvrstiti med bajke ali legende, temveč se moramo zavedati, da nam na tuj in nenavaden način poročajo o zgodovinskih in predzgodovinskih dogodkih, s katerimi so povezani temelji judovske in krščanske religije. S pripovedjo o Abrahamu stopa sv. pisatelj na zgo-

¹ Prvih pet knjig sv. pisma stare zaveze označujemo s trojno nomenklaturjo: a) z ozirom na avtorja pravimo 1., 2., 3... Mojzesova knjiga; b) po grški septuaginti se knjige imenujejo po vsebini. Tako se prva Mojzesova knjiga imenuje Genesis, (postanek) ker opisuje nastanek sveta, življenja na zemlji, začetke izraelskega naroda itd. 2. Mojz se imenuje Exodus, ker je osnovna tema omenjene knjige izhod (exodus) iz Egipta v Obljubljeno deželo. Tretja se imenuje Leviticus, ker izpolnjuje njeno vsebino levitsko pravo. Četrta pa Numeri (števila), ker našteva pripadnike dvanajstih izraelovih rodov. Peta se imenuje Deuteronomium (deuteros, drug). Ime je utemeljeno v napačnem prevodu Dt 17, 18 »mišne hattōra«, kar bi morali prevesti »drug vzorec postave«, ne pa »ponovljena postava« (LXX: Deuteronomion); c) Izraelci so knjige imenovali po začetnih besedah, tako se 1. Mojz imenuje »berē'šit bārā«; 2. Mojz pa »we'ēlleh šēmōt« (to so imena) itd.

dovinska tla. V kulturni areni starih vzhodnih narodov je bilo veliko sorodnih pripovedi. Ko so jih arheologi odkrili in jih po napornem študiju razbrali, so ugotovili, da se tudi biblične pripovedi o hebrejskih očakih lepo ujemajo z miselnim in kulturnim ambiontom starega Vzhoda. Tako zaradi novejših arheoloških odkritij propade vsak poskus zreducirati prvih enajst poglavij sv. pisma na legendo.

Končno moramo priznati, da se tudi v 1. Mojzesovi knjigi nahajajo sledovi starovzhodnih mitov, legend in ljudskih pripovedi, čeprav kot taki niso bili nikdar predmet starozaveznega verovanja. Svetopisemski pisatelj se jih je posluževal samo kot izrazno sredstvo pri opisovanju razodetih resnic. Če so najnovejša odkritja starih sumerskih, akadskih, kanaanskih in ugaritskih literarnih spomenikov opozorila na literarno sorodnost z bibličnimi pripovedmi, ta sorodnost še ne pomeni vsebinske, to je miselne odvisnosti sv. pisma od poganskega vzhodnega slovstva, ampak nasprotno takšen način izražanja samo dokazuje, da je bil tudi sv. pisatelj otrok svoje dobe in da se je izražal na način svojih sodobnikov. Če take sorodnosti ne bi bilo, bi pač morali dvomiti, ali so svetopisemski teksti nastali res toliko stoletij pred Kristusom in v tistem okolju, ki je bil razodetju najbližji.²

Knjiga začetkov je nastala po zlitju več izročil v en spis

Pri preučevanju zgodovinske zanesljivosti 1. Mojzesove knjige se moramo varovati dveh temeljnih napak, ki sta povzročili toliko zmede in negotovosti glede osnovnih resnic naše vere. To sta:

- a) filozofski apriorizem in
- b) znanstveni konkordizem.

Ad a) Prve Mojzesove knjige ne smemo razlagati po načelih filozofskega apriorizma kot je postopal Julius Wellhausen, ki je pod vplivom Heglove filozofije učil, da je sedanja oblika Mojzesovega Peteroknjižja najvišja stopnja v razvoju judovske religije. Po Heglovi filozofiji je vse potrjeno razvoju. Zato trdi Wellhausen, da se je razvijala tudi judovska religija. Od oblik najbolj primitivnega verstva, katerega sledovi se nahajajo v judovski jahvistični in elohistični tradiciji (thesis), se je razvila judovska religija preko oblik kodifikacije vere in morale, kar je izraženo v deuteronomistični tradiciji (anti-thesis), do spoznanja enega in edino pravega, osebnega in transcendentnega Boga, Jahveja (synthesis).

Omenjena teorija ni le zanikala Mojzesovega avtorstva temeljnih starozaveznih knjig, ampak je izpodkopala tudi temelje nadnaravnemu razodetju, ker taji nadnaravno poreklo starozavezne religije. Po Wellhausenovem prepričanju starozavezna religija, taka kot je opisana v Mojzesovem Peteroknjižju, ni več temelj in počelo zgodovine izraelskega naroda, ampak samo poslednji stadij v splošnem razvoju religiozne miselnosti. Religija nima izvora v Bogu, ampak je plod premišljenega snovanja in umovanja izraelskih prerokov. Toda arheološka izkopavanja v Palestini

² A. Rebić, Pentateuh, Gen 1—11 (biblijska prapovijest), Zagreb 1969. 32 sl.

in njenih sorodnih deželah, zlasti v Babiloniji, Siriji, Mezopotamiji in Egiptu, so nam omogočila primerjavo verskih in socialnih pogojev izraelskega naroda s sosednimi narodi in ugotovila med njimi velike razlike v pojmovanju človeški biti in Boga. Na osnovi teh literarnih dokumentov je neizpodbitno dokazano, da so bili Izraelci, dokler le moremo slediti nazaj v zgodovinsko preteklost, vedno pravi monoteisti in da se njihove pripovedi o stvarjenju sveta in človeka bitno razlikujejo od tovrstnih pripovedi starih vzhodnih narodov. Tako Wellhausenove teorije niso strmo-glavili filozofski protiargumenti ampak arheološka odkritja. Teorija bi bila danes samo še zanimiv pojav preteklosti, če ne bi na neki način znova zaživela v Bultmannovi Entmythologisierung.

Ad b) Prav tako ne smemo usklajevati svetopisemskih trditev z izsledki eksaktnih znanosti kot so postopali katoliški znanstveniki na prehodu v 20. stoletje, da bi oteli ugled sv. pisma pred naraščajočo svetno znanostjo. Ta je čedalje bolj prihajala v konflikt s sv. pismom glede porekla sveta, življenja in človeka na zemlji. Toda danes se nam ni treba zaskrbljeno vpraševati ali se svetopisemsko poročilo o stvarjenju sveta ujema s Kant-Laplaceovim sistemom ali z naukom starogrških heraklitov, ali je dan v šesterodnevju znamenje za daljše geološko obdobje ali pa misli sv. pisatelj na dan (yôm) v navadnem pomenu besede, ali je človek nastal po evoluciji iz više razvitih živalskih vrst (morda vretenčarjev) ali pa ga je Bog neposredno ustvaril.

Sv. pismo je verska knjiga. Sv. pisatelj nas ne uči svetnih znanosti, ampak na slikovit način pripoveduje verske resnice. Osnovno načelo pri vrednotenju knjig je, da knjige presojujemo po njihovem značaju in namenu. V Pindarovih odah zaman iščemo zakonitosti geometričnega zaporedja; v romanih ne eksaktne znanosti; v svetih knjigah ne posvetne modrosti in učenosti. Vsaka knjiga ima svoj lastni namen. Sv. pismo ima verski namen. Zato moramo v njem iskati samo verske resnice, četudi so izražene v zelo naivni obliki. Sv. pismo uči v zvezi z nastankom sveta in življenja na zemlji samo temeljni verski nauk: vse je od Boga! Kdaj in kako je svet nastal, koliko časa je človek na svetu . . ., na ta vprašanja mora odgovoriti svetna znanost.

Tako filozofski apriorizem kakor znanstveni konkordizem sta se preživela in ju danes noben znanstvenik več ne zagovarja. Vsa pozornost preučevalcev sv. pisma je usmerjena k vprašanju, kako je sv. pismo sestavljeno? Kakšno je bilo stvarno okolje v katerem so nastale svetopisemske pripovedi (Sitz im Leben)? Kako se sv. pismo ujema z duhom časa, v katerem je nastalo, in v kakšne literarne vrste je odel sv. pisatelj večnoveljavne razodete resnice?

Prisotnost različnih elementov v 1 Mojz 1—11

Literarno-analitično preučevanje sv. pisma jasno pokaže, da prvih enajst poglavij 1. Mojzesove knjige ni napisal en sam pisatelj. V zgodovini začetkov se nahajajo elementi, ki jasno spričujejo, da je svetopisemsko poročilo o človeški prazgodovini nastalo iz več različnih in med seboj neodvisnih verskih izročil, katera je kasnejši redaktor razvrstil v sedanji sestav.

Že povprečen bravec kaj hitro opazi dvojno ime za Boga. V prvem opisu stvarjenja (1 Mojz 1—2, 4 a) se Bog dosledno imenuje Elohim. »V začetku je Elohim ustvaril nebo in zemljo«, »In Elohim je rekel: ‚Bodi svetloba!« V drugem opisu stvarjenja (1 Mojz 2, 4 b — 3, 24) pa sv. pisatelj stalno označuje Boga z imenom Jahve-Elohim. V tem kratkem poročilu se Bog kar 20-krat tako imenuje, medtem ko se nato v vsej stari zavezi le nekajkrat še tako imenuje.³ V mlajših starozaveznih spisih se Bog imenuje tudi z osebnim zaimkom za 1. osebo ednine 'ānokî (jaz), kasneje pa celo z okrajšano obliko osebnega zaimka 'anî (jaz). To je zelo tipična oznaka za Boga v stari zavezi. S tem izrazom označuje sv. pisatelj osebno božjo prisotnost. Bog ni odmaknjeno in brezbrizno bitje, ampak je sredi med svojim ljudstvom osebno pričujoč. Izraz ‚jaz sem‘ ('ānokî, egò eimî) je zelo pogost tudi v novi zavezi. Uporablja ga Jezus, da se tako pred navzočimi identificira z Očetom (Mr 6, 50; Lk 24, 36; Jan 15, 1).

Tudi nekateri kraji, osebe ali predmeti se označujejo z dvojnimi imeni. Prebivalci Kanaana se v nekaterih odlomkih imenujejo ‚Kanaančani‘ (1 Mojz 12, 6), v drugih pa ‚Amorejci‘ (1 Mojz 15, 16). Gora, kjer je Bog dal deset zapovedi, se v nekaterih odlomkih imenuje Sinaj (2 Mojz 19, 1), v drugih pa Horeb (2 Mojz 3, 1); tretji očak se v jahvističnem izročilu imenuje Izrael, v drugih pa Jakob.

Še bolj značilne so v teh poglavjih dublete. Sv. pisatelj isto stvar ali približno isto stvar dvakrat pripoveduje. Tako imamo dve poročili o stvarjenju sveta, dvojen opis stvarjenja človeka (1 Mojz 1, 26—29 in 2, 7—24); dvojen opis vesoljnega potopa (1 Mojz 6, 6—8, 22). Po prvem poročilu Bog ukaže Noetu, naj vzame s seboj v ladjo po dvoje živali od vsake vrste, brez ozira na čiste in nečiste živali (1 Mojz 6, 19, 20), v drugem poročilu pa je rečeno, naj vzame po sedmero čistih in po dvoje od nečistih živali (1 Mojz 7, 2. 3). Tudi trajanje potopa je različno. Po prvem poročilu je potop trajal samo 40 dni in zemlja je bila že po 21 dneh sposobna za življenje; po drugem pa je potop trajal 150 dni in šele po enem letu je bila zemlja sposobna za življenje.

Prva Mojzesova knjiga dvakrat poroča o izgonu Agare (v 16. in 21. poglavju) in dvakrat navaja Jakobov rodovnik (1 Mojz 29, 31—30, 24 in 35, 22 b—26). V 2. Mojzesovi knjigi sv. pisatelj dvakrat pripoveduje, kako je Bog poklical Mojzesa (2 Mojz 3—4 in 6, 2—7, 7); v tej knjigi sta tudi dve različni poročili o egiptovskih nadlogah (2 Mojz 7, 8—12, 34). V prvem poročilu nastopa samo Mojzes, v drugem pa Mojzes skupaj z Aronom.

Poročila se razlikujejo tudi po versko-moralni tematiki in po splošnem nauku o Bogu. Prvi teksti naglašajo predvsem božjo vseobsežnost in oddaljenost od sveta in človeka, drugi pa nasprotno poudarjajo božjo bližino in trajno prisotnost Boga med ljudmi. Prvi opisujejo Boga z izbranimi teološko premišljenimi izrazi, drugi ga slikajo s človeškimi potezami (antropomorfizmi). Bog je kakor eden izmed ljudi, toda idealno formiran

³ Slovenski prevod sv. pisma, Maribor 1958, prevaja besedno zvezo »Jahve-Elohim«, »Gospod Bog«, kar ni povsem v skladu z izvirnikom. Za besedo »Gospod« rabi sv. pismo dosledno 'Ādonay, Yahweh, pa je lastno ime za Boga. Prim.: BJ, ki ohranja besedno zvezo: »Au temps où Jahvé Dieu fit la terre et le ciel...«.

človek! Nekateri opisi so silno živahni, naravni, pesniški in polni antropomorfizmov; drugi pa so premišljeno kratki, učeni; odlikujejo se po globoki teološki misli. V enih je slog zelo konkreten, pisatelj ne ureja snovi v sistem, kronologije ne pozna; v drugih pa prevladuje strogi shematizem. Zanj so značilni natančni kronološki podatki. Ritem je svečan, liturgičen.⁴

Iz povedanega je razvidno, da 1. Mojzesova knjiga ni niti miselno niti oblikovno enotna. V njej so združena različna izročila. Kdor pazljivo prebere prvih 11 poglavij te knjige, takoj spozna, da so umetno sestavljena iz več fragmentarnih pripovedi, ki tudi po svojem notranjem sestavu niso povezana med seboj, ampak se ista stvar v drugi obliki večkrat ponavlja. Tako opisuje 1 Mojz 1, 1—2, 4 a stvarjenje sveta, živih bitij in človeka v literarni obliki judovskega sedmerodnevja, nakar bi pričakovali, da bo pisatelj nadaljeval z nadaljnim opisovanjem nastajanja in razvijanja stvari, pa z vrstico 4b drugega poglavja začenja znova opisovati stvarjenje sveta v nekoliko spremenjeni literarni obliki. Logična nit, katero je pisatelj prekinil z vrstica 4a, se nadaljuje šele v začetku petega poglavja, kjer je opisan človeški rodovnik od Adama do vesoljnega potopa. Ker opisuje 1. Mojzesova knjiga v prvih enajstih poglavjih zgodovino sveta in človeka od začetka pa do približno 19. stoletja pred Kristusom, je razumljivo, da gre v teh poglavjih samo za delen opis človeške zgodovine. Prva Mojzesova knjiga zaključuje z opisovanjem, kako se je naselil očak Jakob v Egiptu, toda 2. Mojzesova knjiga takoj v začetku poroča, kako so se namnožili Izraelci v Egiptu in kako jih je stiskal faraon. Med obema dogodkoma je poteklo po splošnem svetopisemskem izročilu približno 400 let (prim. Apd 7, 6; Gal 3, 17), toda sv. pisatelj ju opisuje kot dva časovno neposredna dogodka. Svetega pisatelja zanimajo samo tisti dogodki v izraelski zgodovini, ki so bili v bitni zvezi z razodetjem.

Izoblikovala so se različna izročila

Odkod izhajajo tako različna izročila o človeški prazgodovini? V jedru so nastala še pred nastankom izraelske države pod kralji Savlom in Davidom. Takrat so dvanajsteri izraelski rodovi živeli še ločeno med seboj. Izrael je bil pred nastankom kraljestva le „sveta zveza raznih plemen“ (amfiktionij). Rodove je povezovala med seboj edino vera v Boga Jahveja. Rodovi so se zbirali okoli verskih središč v Betelu, Hebronu, Sihemu . . . , kjer so v kultu podoživljali zveličavne dogodke svoje preteklosti. V verskih središčih se je ohranjal spomin na velike dogodke narodne preteklosti, v katerih se je Jahve izkazal kot njihov rešitelj. Izrael se je dobro zavedal, da je obstal pri življenju samo zato, ker se je Jahve z njimi bojeval. To prepričanje je najkrepkeje izraženo v psalmih, ki so nastali kot spremna beseda bogoslužnih dejanj v katerih je Izrael podoživljal pretekle odrešitvene dogodke:

Da ni bil Gospod z nami, ko so ljudje vstali zoper nas,
tedaj bi nas žive požrli (Ps 124, 2. 3).

⁴ A. Rebič, n. d., str. 15. 16.

Najstarejši svetopisemski teksti so vsi prežeti z mislijo, da se je Jahve zavzemal za svoje ljudstvo. To prepričanje je prihajalo do izraza posebno v bogoslužju. Ko je Izraelec prinesel svoje prvine v svetišče, je v molitvi naštel vse glavne etape narodne preteklosti in s tem izpovedal vero v Jahveja — Rešitelja. »Duhovnik naj vzame koš iz tvoje roke ter ga postavi pred oltar Gospoda, tvojega Boga. Ti pa spregovori in reci: „Moj oče je bil blodeč Aramec, potem je šel v Egipt in je ondi z malo ljudi tujčeval, a tam je postal iz njega velik, močan in mnogoštevilen narod! Egipčani so hudo ravnali z nami, stiskali so nas in nam nalagali tlako. In vpili smo h Gospodu, Bogu naših očetov, in Gospod je naš glas uslišal ter se ozrl na našo bedo, težavo in stisko. Gospod nas je izpeljal iz Egipta z močno roko in s stegnjenim laktom, z veliko strahoto, z znamenji in čudeži. Privedel nas je v ta kraj in nam dal to deželo, deželo, v kateri teče mleko in med. In zdaj, glej, prinašam prvine sadov dežele, ki si mi jo dal, Gospod« (5 Mojz 26, 5—9).

To je najstarejša veroizpoved in jo po pravici imenujemo starozavezni credo. Prva in najstarejša veroizpoved se ni glasila: Verujem... v vse-mogočnega Stvarnika nebes in zemlje...!, ampak je bila to veroizpoved v Boga Rešitelja. Šele na osnovi zgodovinskega izkustva, ob katerem se je Izrael dodobra prepričal, da je Jahve zares mogočen Bog, močnejši ko njihovi narodni sovražniki in močnejši kot poganski bogovi, je počasi prišel do spoznanja, da je Jahve tudi vsemogočni Stvarnik sveta.

Ob verskih središčih so se plemena shajala in tam v bogoslužju obnavljala odrešilne dogodke preteklosti. Na pasho so obnavljali spomin na čudežno rešitev iz Egipta, na praznik sprave so obnavljali zavezo z Bogom in na praznik nekvašenega kruha, pozneje je bil to praznik tempeljskega posvečenja, so obujali spomin na potovanje skoz sinajsko puščavo. Tako so nastala v različnih verskih središčih verska izročila, najstarejše med njimi je takoimenovano jahvistično izročilo.

Jahvistično izročilo (označujemo ga z J) se je izoblikovalo v dokument, ki je bil vsaj delno že napisan v 9. stol. pred Kristusom. Nastal je v južnem, Judovskem kraljestvu. Pisatelj tega dokumenta je bil velik psiholog. Celotno človeško življenje z vsemi nasprotji in problemi, kakor tudi notranje stike človekove eksistence je znal postaviti v direktni, osebni stik z Bogom. Bog ima pri njem čisto človeške poteze: v večernem hladu se prijetno sprehaja po raju (1 Mojz 3, 8); kesa se in mu je žal, da je ustvaril človeka (1 Mojz 6, 6); vdihava vonj Noetove daritve (8, 22) in zipara vrata Noetove barke (7, 16b)... Bog je maščevalec. V njegovi roki je usoda vsakega posameznika in krivico neusmiljeno kaznuje. Je močnejši kot vsi demoni in je Gospod nebes in zemlje.

Jahvist se ukvarja z velikimi problemi, ki so od nekdaj mučili človeštvo. Načinja problem stvarjenja sveta, nastanek življenja na zemlji in pojav zla. Ko opisuje zgodovino judovskih kraljev, se rad naslanja na ljudske pripovedi, sage in novele. Njegovo pripovedovanje je preprosto, slikovito, včasih celo naivno. Izraelsko religijo prikazuje kot zmagovalko, ki je izšla iz boja s kanaansko kulturo in religijo, zato ima v sebi še veliko poganskih elementov. Opazne so sledi politeizma (prim. 1 Mojz 6, 1—4).

Elohistično izročilo (označujemo ga z E) je nastalo v severnem, Izraelovem kraljestvu med leti 850 in 750 pred Kristusom. Tako se označuje zato, ker Boga imenuje Elohim. Tudi elohist začenja svoj opis s stvarjenjem sveta. Snov zanj je črpal predvsem iz jahvističnega izročila in tudi iz drugih izročil, raztresenih po Judovem in Izraelovem kraljestvu. Iz natančnih podatkov o judovskih kraljih sklepamo, da je pisatelj imel dostop do arhivov jeruzalemske kraljeve hiše. Pri vsakem kralju pove, kdaj je nastopil vladanje, koliko časa je vladal in kdaj je umrl, medtem vladanje izraelovih kraljev le površno opiše.

Po padcu Samarije l. 722 pred Kr. so se jahvistični duhovniki preselili iz severnega Izraelovega kraljestva v Jeruzalem, kjer so osnovali v templju posebno šolo. V njej so skrbno preučevali svetopisemsko izročilo in posebno temeljito obdelali tista obdobja narodne preteklosti, ko je Bog izbral Izrael za svojo osebno lastnino in sklenil z njim večno zavezo. Poglobili so tudi nauk o Bogu. Medtem ko so v jahvistični tradiciji še opazne sledi o politeizmu, v elohistični povsem izginejo. Bog je oddaljen, človekovim očem nedosegljiv, čeprav je povsod prisoten. Upodabljanje Boga je strogo prepovedano; češčenje Boga v sliki ali kipu pa največja zabloda. Jahve je neviden in edini pravi Bog. On živi. Izrael mu mora zvesto služiti.⁵

Deuteronomistični dokument (oznaka zanj je D) je nastal za vladanjem judovskega kralja Josija: 4 knjiga Kraljev (22, 3—23, 24) poroča, da je veliki duhovnik Helkija našel v templju Knjigo postave, katero je nato pisar Safan prinesel pred kralja. Kralj Josija je bil ves prevzet ob tej najdbi in je na osnovi te knjige izvedel v državi versko reformo. Temeljne misli najdene knjige označujejo takoimenovano deuteronomistično tradicijo. Zgodovinska osnova tej tradiciji je bila knjiga zaveze (2 Mojz 20, 22—23, 33; 24, 7) v kateri je zapisan dekalog in druga Mojzesova postavodaja. Osnovna načela Mojzesove zakonodaje je deuteronomistična tradicija naobrnila na takratne judovske politične in socialne razmere in tako je nastala nova zakonodaja, ki je bila v jedru mozaična, toda naobrnjena na nove razmere. Toda čeprav je zrastle deuteronomistična tradicija na načelih knjige zaveze, se vendar od nje v marsičem razlikuje. Medtem ko knjiga zaveze dopušča krajevna svetišča, jih deuteronomistična postavodaja odločno odklanja in centralizira ves kult v Jeruzalem. Povod za to reformo so bila svetišča na višinah (bamot^b), kjer so Kanaanci žrtvovali svojim bogovom in s sveto prostitucijo obhajali kult plodnosti. Spolno spajanje človeka z bogovi, z uporabo kamnitih in lesenih skulptur, je pomenilo popolen odpad od jahvističnega kulta. Izraelski preroki so tak izrodek ostro grajali in ga imenovali 'zabloda' (Oz 1—3; Jer 3, 1 sl.). V deuteronomistični tradiciji je zbran ves zakonodajni material in nato homiletično obdelan. Iz tega vidimo, da je moral nastati v tempeljskem krogu, kjer so leviti preučevali Mojzesovo postavo in jo nato ljudem pri bogoslužju razlagali. Takšno postopanje pa je prineslo deželi pravi verski razcvit in v tem smislu moramo najbrž tudi razumeti pripoved 4 Kralj, ki pravi, da so za kralja Josija v templju našli Knjigo postave.

⁵ A. Rebić, n. d., str. 45 sl. L. Krinetzki, *Das Alte Testament, Eine theologische Lesehilfe I*, Freiburg—Basel—Wien 1967, 11—13. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1964, 258—276.

Četrty in najmlajši dokument se imenuje duhovniški kodeks, z oznako P, po nemški besedi Priesterkodex ali Priesterschrift. Dokončno se je izoblikoval v dobi babilonske sužnosti (587—538). Čeprav so na njem delale cele generacije duhovnikov in levitov, se odraža v njem tudi miselnost eksilskih prerokov, zlasti Ezekijela in njegovih učencev. Vse je dobro premišljeno in skrbno izdelano. Jezik je zgoščen, skoraj pedanten. Nič ni izumetničenega. Slog je stvaren, brez govornih okraskov. Vsaka beseda ima določen pomen. Opisovanje človeka je zelo splošno in brezbarvno; pisatelj se bolj zanima za Boga in za božje ustanove v človeški zgodovini.

Padec Jeruzalema (585) in njemu sledeča babilonska sužnost je brez dvoma najbolj temno obdobje v izraelski narodni zgodovini. Izrael je kot narod propadel, toda ni bil uničen. Narodna katastrofa mu je prinesla najvišji duhovni vzpon. To je bila doba notranjega očiščevanja in zorenja v novo ljudstvo, zato pravi G. W. Anderson: »Izrael je šel v babilonsko sužnost kot narod, toda iz nje se je vrnil kot Cerkev«⁶. Na ruševinah starega Izraela je nastal novi, resnični, duhovni Izrael.

Duhovniški kodeks je pripovednega značaja in se v tem ne razlikuje od J in E, toda njegov način pripovedovanja je drugačen. Od prvih dveh se razlikuje v tem, da v pripovedno snov vpleta niz zakonov in predpisov. Začenja se z opisovanjem stvarjenja sveta in nato nadaljuje z natančno kronologijo zgodovinskih dogodkov. Ta kronologija je imela zelo velik vpliv na krščanstvo (npr. A. D. 7470 a creatione mundi...), za Jude je bila izhodna točka pri štetju let (še današnja država Izrael sledi temu štetju!). Po opisu stvarjenja sveta nadaljuje z opisovanjem zgodovine človeštva, najprej splošno, nato pa se vedno bolj osredotoča na Sema in njegovo potomstvo, ker so bili oni nosilci božjih obljub.

Združitev izročil v knjigo

Analiza Mojzesovega Peteroknjžja je dokazala, da so obstajala med dvanajsterimi izraelskimi rodovi različna verska izročila. Širila so se ustno, zato so bila sestavljena v shematični obliki, da so se jih ljudje laže zapomnili. Zapovedi, zakone in odredbe so povezovali s konkretnimi zgodovinskimi dogodki. S tem so pojasnili življenjsko nujnost zakonskih odredb in hkrati omogočili, da so si jih ljudje ob pripovedovanju zgodovinskih dogodkov lahko zapomnili. Vrelo vedno živega verskega izročila so bila verska središča. Za Davida, še bolj pa za Salomona, so verska izročila začeli tudi zapisovati. Končno so duhovniki, zaskrbljeni za usodo svojega naroda, zbrali pod vplivom preroka Ezekijela različna verska izročila v nov dokument. Njegov temeljni zakon je bila pravičnost.⁷ Kasneje, najbrž okoli l. 400 je neki neznani redaktor (morda je bil to Ezdra), združil

⁶ G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, London 1966, *The Exile and its Consequences*, str. 141 sl.

⁷ Besede »saddiq«, pravičen, ne jemljemo v etično-moralnem pomenu, temveč v teološkem, to je urejen odnos človeka z Bogom. Iz urejenega odnosa z Bogom slede tudi urejeni odnosi med ljudmi (prim.: 1 Mojz 20, 4; 2 Mojz 23, 7; 3 Kralj 8, 32; Iz 5, 23; 29, 21; Ps 37, 12).

različne dokumente v celoto. Takrat je urednik postavil duhovniško poročilo o stvarjenju sveta na začetek novonastale knjige. V dobi Aleksandra Velikega (ca. l. 333) je moral biti Mojzesov Pentatevh dokončno izoblikovan, kajti v tem času so ga sprejeli vsi Judje kot kanonično in od Boga navdihnjeno knjigo. Kmalu nato so ga prevedli v helenski jezik in tako je judovska religiozna miselnost dejansko stopila v svet.

Prva stran sv. pisma je v opisovanju stvarjenja sveta tako veličastna, da po vsej pravici stoji kot uvod v vse sv. pismo. Čeprav je opis stvarjenja sestavljen iz kratkih in rudimentarnih členov, more bravec takoj dobiti pravo spoznanje o Bogu Stvarniku, ki je vse ustvaril, uredil in vsemu podaril življenje. Že itak svečani ritem postane še bolj slovesen, ko pisatelj prične opisovati stvarjenje človeka. Shema v kateri je opisano stvarjenje, ima povsem liturgičen značaj; ves svet kliče preko človeških ust na glavni liturgični dan, soboto, himno Bogu Stvarniku:

»Nebesa razglašajo božje veličastvo
in nebesni svod oznanja, da je delo
njegovih rok« (Ps 19, 2).

Resnice o stvarjenju sveta in človeka, kakor tudi o padcu prvih staršev, so bile razodete že stoletja poprej, toda v sedanjo literarno obliko so se izoblikovale mnogo pozneje. Skandinavski študenti bibličnih strokovnjakov uči, da more kak literarno mlajši tekst vsebovati staro ali celo zelo staro izročilo, katero je bilo kasneje zapisano, zato s starostjo pismenega dokumenta še ni določena starost izročila, katero dokument vsebuje.⁸ Tako je knjiga Postanka rezultat zbirke različnih ustnih in pisanih verskih izročil.

Primer, kako je svetopisemsko poročilo o stvarjenju umetno sestavljeno

Že na prvi pogled je jasno, da je svetopisemsko poročilo o stvarjenju sveta umetno sestavljeno. Ves opis stvarjenja je do zadnje podrobnosti premišljen. Vsak stavek nudi novo misel; vse besede so preštete. Že to je znamenje, da poročilo ne mara biti znanstveni traktat o postanku sveta, ampak da v umetni literarni obliki razodeva temeljne resnice o Bogu, človeku in stvarih. Zato se ne smemo spotikati nad nekaterimi nepravilnostmi pri opisovanju zapovrstnosti stvarjenja. Zapovrstnost ni objektivna, ampak subjektivna, to se pravi, da je plod človeškega umovanja in literarne spretnosti izražanja. Zapovrstnost ni kronološka, ampak logična, to je taka, kakor si jo je zamislil sv. pisatelj. Ves opis daje vtis literarne umetnine. Pisatelj uporablja ustaljene oblike, ki so razvrščene v določenem zaporedju tako, da dajejo opisu poseben ritem:

- a) uvodna formula: »Bog je rekel«,
- b) formula božje zapovedi: »Bodi!«,

⁸ Zastopniki skandinavske šole so: Pedersen (Israel, Its Litterature and Culture, London 1946), Engnell (Gamla Testament, Stockholm 1945) in Nyberg.

- c) formula izpolnitve: »In bilo je tako!«,
- č) opisna formula: »In Elohim je naredil oblok ter ločil vode«,
- d) blagoslov: »In Elohim jih je blagoslovil...«,
- e) formula odobravanja: »Elohim je videl, da je dobro«,
- f) sklepna formula: »In bil je večer in bilo je jutro...«.

Razen teh literarnih oblik je zelo vidna igra s številkami. Posebno vidno izstopa število 7. Stvariteljsko delo je opisano v šestih dnevih, kateremu sledi še dan počitka. Zapovrstnost števila 6 plus 1 je v starih vzhodnih literaturah zelo pogosta in pomeni, da se je delo, ki je dolgo časa trajalo, končno le dovršilo. Tak literarni kliše so v zadnjem času odkrili tudi pri izkopavanju v Ras Šamri, v Ninivah in v Uru.⁹ To je sicer zunanja oblika pripovedi, zgrajena po vzorcu števila 7, oziroma 6 plus 1. Če pa opis sam globlje analiziramo, odkrijemo število 7 tudi v notranji zgradbi. Razen 7 dnevnega stvariteljskega tedna, se pri vsakem dnevu nahaja 7 formul, katere so bile pravkar omenjene. Prva vrstica opisovanja stvarjenja ima 7 besedi, druga 14 (2 krat 7). Formula »In Elohim je videl, da je bilo dobro«, se v celotnem opisu nahaja 7 krat; besedna zveza »nebo in zemlja« pa 21 krat (3 krat 7) itd.¹⁰ Vse to spričuje, da je pisatelj opisal stvarjenje sveta na pesniški način. Avtor je hotel z razstavitvijo božjega stvariteljskega deja v sedem dni uzakoniti šestdnevni delavnik, kateremu dodaja še sedmi dan počitka in tako ustvari popolno in dovršeno enoto. Človeški teden je narejen po analogiji božjega tedna ali bolje rečeno: delitev tedna v sedem dni je utemeljena v načinu božjega delovanja. Beseda dan v tej literarni obliki pomeni navadni, naravni sončni dan, ki traja od jutra do večera. Hebrejec je bolj kot kdor koli usklajeval svoje življenje z naravo. Hebrejska religija je bila izrazito vezana na čas. To se najbolj vidi pri obhajanju praznikov. Binkošti, praznik prvega snopa, in šotorski praznik, zahvala za žetev, sta bila dva tečaja, ki sta stalno klicala v spomin, da je Bog tisti, ki daje rast, pošilja dež in blagoslavlja letino. Kakor leto tako tudi dan ne pomeni nič več, kot beseda po sebi izraža. Vsak poskus raztegniti dan na daljše geološko obdobje, je nesmiseln in popolnoma v nasprotju z duhom sv. pisma. Pisatelj je imel pri opisovanju stvarjenja predvsem liturgični namen. Sobota je bila dan radosti in namenjena za Boga (prim.: 2 Mojz 16, 25, 29; 4 Kralj 4, 23; Iz 1, 13; Ozej 2, 13; Ezek 45, 17; 46, 3). Sobota je bila znamenje zaveze med Bogom in ljudmi in zato Izraelcem nekaj svetega. Zato ni čudno, če so v soboto pri bogoslužju povelečevali božja dela in svoja usklajevali z njimi, kar se posebno odraža v pesnitvi stvarjenja sveta.

* * *

Svetopisemsko pripovedovanje o stvarjenju sveta in človeka ni nekaka preroška vizija nazaj v zgodovinsko preteklost, ampak izraz močne vere v enega in osebnega Boga v sedanosti. Pisatelj ni imel namena svoje sodobnike učiti kozmogonske znanosti, ampak je v tedaj splošno veljavni

⁹ Prim. B. Bonkamp, Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung, Rechteckghausen 1939, navaja A. Rebić, n. d., str. 89.

¹⁰ Prim. A. Rebić, n. d., 84—88.

literarni obliki ljudi učil resnice o Bogu, človeku in o človekovem odnosu do Boga. Bog ni te resnice sv. pisatelju prišepetaval, ampak so bile že prej razodete. Razodete resnice so bile že cela stoletja last izvoljenega ljudstva, sv. pisatelj jim je dal le novo, bolj razumljivo obliko in tako poskrbel, da jih ljudje niso pozabili. Za pravilno razumevanje svetopisemskih pripovedi je treba skrbno ločiti večno veljavne in razodete resnice od zunanjih literarnih oblik, v katere jih je pisatelj odel, da jih je ljudem priobčil. Te izrazne oblike so časovno pogojene in zato nam tuje, medtem ko so večno veljavne resnice nadčasovne in nespremenljive. Ker literarna kritika preučuje elemente, ki sestavljajo svetopisemsko izročilo, pismeno ali ustmeno, pojasnjuje nastanek razodetja. Po metodi kritike virov prihajamo do spoznanja, kako so se razodete resnice združevale in kakšen je bil njih izvorni pomen. Ker njene izsledke potrjujejo tudi najnovejša arheološka odkritja, zlasti tekstov starih vzhodnih narodov, gre za pravo empirično znanost. Razodetje je vezano na zgodovinska dejstva. Te pa preučuje in pojasnjuje literarna kritika virov sv. pisma, zato brez nje današnji biblični študij ne bi bil mogoč.

Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanae vitae«

Štefan Steiner

DOCTRINA MORALIS ET PASTORALIS EPISCOPATUUM AD ENCYCLICAM
»HUMANAE VITAE«

Summarium: Maior pars episcopatum mundi declarationes de encyclica »Humanae vitae« edidit. Quae declarationes doctrinam complementarem ad doctrinam encyclicae continent. Articulus noster momenta monstrat, in quibus, quoad campum moralem et pastorem, doctrina episcopatum existat.

Episcopatus mundi cum doctrina encyclicae de regulatione natalitatis consentit, apponit autem peropportunas applicationes principiorum moralium et pastoralium pro praxi.

Doctrina episcoporum praesertim haec est: in encyclica Papa ordinarie et authentice docet, ideo doctrina eius ab omnibus catholicis religiose accipienda est et conscientiae per eam diligenter efformandae sunt; haec doctrina uti ordinaria dissonum quiddam a se ipsa casibus exceptis propter ignorantiam invincibilem permittit, dissonum enim apud eos, qui per talem doctrinam conscientiam suam satis efformabant, sed de obligatione reiiciendi media anticonceptoria sibi persuadere non potuerunt; si recta regulatio natalitatis in collisionem cum maiore officio venit, coniuges hoc officium adimpleant, etsi actio eorum minore malo concomitatur; qui secundum suam studiose formatam et firmam conscientiam, quoad media contraceptoria, agit, peccati formali reus non est; usus egoisticus horum mediolorum uti peccatum grave, vel, ex deficientia actus, uti peccatum leve censetur; si coniuges in regulatione prolis peccatum materiale vel leve commiserunt, ad Eucharistiam sine confessione praecedente accedere possunt; pastores animarum doctrinam »Humanae vitae« integre, genuine annuntiare et per eam conscientias fidelium formare obligantur; coniuges matrimonium quam perfectius secundum legem Christi vivere, regulationem prolis autem ad normam papalem accomodare conentur; libertas perscrutandi quaestiones, quas encyclica suscitavit, sed in ea non satis clarificatae esse potuerunt, theologis concessa est; theologo et cultores scientiarum profanarum ad solutionem harum quaestionum invitantur; pastores et laici pastorationis familiae et coniugum maximam curam habere debent; discordia inter catholicos propter doctrinam encyclicae omnino vitanda est.

Declarationes Episcopatum exemplo et verbo suo clare docent: in applicatione doctrinae encyclicae tam formalismus, simplicismus et rigorismus quam situationismus et laxismus locum non habent. Declarationes persuase monstrant fidelitatem erga doctrinam papalem neque tamen praetereunt difficultates coniugum.

Literatura

1. Pavel VI., Posredovanje človeškega življenja — ‚Humanae vitae‘, Ljubljana 1968.
2. Izjave k okrožnici »Humanae vitae« episkopatov različnih držav: a) belgijskega (francoski tekst v Documentation catholique = DC, št. 1524, 1603 s.); b) zahodnonemškega (DC 1524, 1607 s.); c) avstrijskega (DC 1526, 1798 s.); č) angleškega (DC 1526, 1791 s.); d) kanadskega (DC 1527, 1869 s.); e) irskega (DC 1528, 2003 s.); f) francoskega (DC 1529, 2055 s.); g) skandinavskega (DC 1529, 2067 s.); h) švicarskega (DC 1531, 18 s.); i) španskega (DC 1531, 21 s.); j) portugalskega (DC 1540, 487 s.); k) mehiškega (italijanski tekst v Aggiornamenti sociali, 1969, št. 2 [Supplemento], 41); l) cejlonskega (nav. d. 43 s.); m) južnoameriškega (nav. d. 65 s.); n) italijanskega (nav. d. 65 s.); o) škotskega (nav. d. 93 s.); p) indijskega (nav. d. 97 s.); r) brazilskega (nav. d. 99 s.); s) indonezijskega (nav. d. 111 s.); š) severnoameriškega (nav. d. 127 s.); t) jugoslovanskega (Sporočila škof. ordin. marib. šk. 1968, št. IX, priloga).

3. Böckle F., Gesetz und Gewissen, Luzern—Stuttgart 1968.
4. David J., Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Bergen—Enkheim 1967.
5. Erstes Echo auf ‚Humanae vitae‘, Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über Geburtenkontrolle, Essen 1968.
6. Goffi T., Il valore della norma proposta e l'obbedienza del cristiano, v: Rivista di teologia morale, januar—marec 1969, 42 sl.
7. Hinder O., Norm und Gewissen, v: Theologisch-praktische Quartalsschrift, 1969, zv. 2, 138 sl.
8. Lambruschini F., Per una lettura dell' enciclica ‚Humanae vitae‘ v: Orientamenti sociali, november 1968, 897 sl.
9. L'enciclica contestata, zbirka izjav episkopatov in posameznikov o enc. ‚Humanae vitae‘ z uvodom E. Balducci-ja, Roma 1969.
10. Martelet G., Pour mieux comprendre l'encyclique ‚Humanae vitae‘, v: NRTh, nov. 1968, 987 sl.
11. Martelet G., Signification et portée de l'encyclique, v: NRTh, dec. 1968, 1009 sl.
12. Perico G., L'enciclica ‚Humanae vitae‘ alla luce delle Dichiarazioni episcopali, v: Aggiornamenti sociali, febr. 1969 (suplemento), 3—20.
13. Rahner K., Zur Enzyklika ‚Humanae vitae‘, v: Stimmen der Zeit, sept. 1968, 193 sl.
14. Rahner K. — Häring B., Riflessioni sull' enciclica ‚Humanae vitae‘, št. 26 zbirke Punti scottanti di teologia, Roma 1968.
15. Ribes B., Sur l'encyclique ‚Humanae vitae‘, v: Etudes, okt. 1968, 425 sl.
16. Sustar A., Gewissensfreiheit, št. 17 zbirke Theologische Meditationen, Einsiedeln 1967.
17. Thils G. — Delhaye P. uredila, Alle sorgenti della morale coniugale, Perugia 1968.

a) Katoliški episkopati velike večine držav so k okrožnici »Humanae vitae« podali posebne izjave. Temu se ni čuditi. Okrožnica Pavla VI. namreč govori o kočljivem vprašanju urejanja rojstev in s tem globoko posega v нравno življenje zakoncev ter v dušnopastirsko delovanje duhovnikov. Svoj nauk podaja okrožnica načelno in zgoščeno ter »se zato ne more ozirati posebej na vse pastoralne probleme«.¹ Njen nauk, posebno njena prepoved kontracepcijskih sredstev, je doživel silovite napade z ene ter teološko formalistično razlago z druge strani. O njem so pisali kompetentni in nekompetentni. Ustvarjala se je tako vznemirjenost vesti. Pojavljalo se je pri nekaterih nezaupanje v papeževo učiteljstvo. Škofje so torej morali spregovoriti, da nauk okrožnice pojasnijo in ga približajo vernikom. Morali so s svojimi izjavami reševati нравne, dogmatične in pastoralne probleme, ki jih je okrožnica zbudila. Napraviti so morali najbolj potrebne aplikacije papeževega nauka za ravnanje v praksi. Z izjavami so škofje tudi hoteli preprečiti škodljivo diferenciacijo katoliških vernikov v skupini ‚za‘ in ‚proti‘ okrožnici, hoteli so tudi odbiti neosnovane napade na nauk okrožnice in na samega papeža, braniti so hoteli avtoriteto cerkvenega, posebno papeževega učiteljstva. In ker okrožnica »ne vsebuje vsega katoliškega nauka o zakonski zvezi ter njenih strukturah«,² so izjave škofov ta nauk dopolnjevale ter tako širše prikazale problem uravnavanja rojstev, s tem pa tudi nastopile proti zgolj formalistični

¹ Izjava angleškega episkopata 9, 1. V naslednjih opombah uporabljamo za označitev izjav episkopatov kar moške pridevnike npr. nemški episkopat. Teksti izjav so za našo razpravo prevedeni iz francoskega ali italijanskega jezika.

² Nemški 9.

razlagi okrožnice, pa tudi proti mehanističnemu pojmovanju vesti in poudarjanju samostojnosti vesti v odnosu do okrožnice. Skratka, s komplementarnostjo svojega nauka so škofje napravili most med teorijo in prakso uravnavanja rojstev, med idealom in resničnostjo tega uravnavanja, med papeževim učiteljstvom in mnogimi katoličani.

Predvsem izjavam episkopatov gre zasluga, da so razprave o »*Humanae vitae*« prešle v mirnejše vode, da so postale manj ekstremistične in zato stvarnejše in koristnejše. Eden vodilnih katoliških moralistov sedanjega časa, B. Häring, ki je med vidnejšimi teologi okrožnico najhujše napadel,³ je pozneje izjavil, da bi po »aktivni in konstruktivni« edinosti škofovskih izjav »morala biti viharina, nekoliko dramatična in grenka polemika okoli »*Humanae vitae*« končana.«⁴ Po izjavah episkopatov sta se razburjenje in stiska vesti mnogih katoliških vernikov zmanjšala, zaupanje v cerkveno učiteljstvo se je utrdilo, pozornost javnosti pa ni več fiksirana samo na prepoved kontracepcijskih sredstev, ampak se obrača na pozitivni nauk okrožnice, npr. na nauk o sodelovanju zakoncev s Stvarnikom, o zakonski ljubezni; ta nauk pa zbuja resnost in odgovornost pri uravnavanju rojstev.

b) V razpravi želimo prikazati nauk episkopatov, s katerim so dopolnili nauk okrožnice »*Humanae vitae*« na moralnem in pastoralnem področju. Izognili se bomo torej dogmatičnim in filozofskim problemom, ki so nastali ob »*Humanae vitae*« in katerih se škofovske izjave tudi dotikajo. Težišče teh izjav je kajpada v moralni in pastoralni vsebini. S svojim prikazom bomo morda prispevali, da bomo tudi pri nas gledali na nauk »*Humanae vitae*« bolj uravnovešeno, da se ga bomo oklenili bolj osebno in začutili ob njem večjo odgovornost ter da ob njem ne bomo spregledovali človeka, ki mu je nauk namenjen.⁵

1. Kakovost obveznosti ravnanja po nauku »*Humanae vitae*«

a) Okrožnica »*Humanae vitae*« ne določa natančneje, med katero vrsto obveznosti spada sprejem njenega nauka in ravnanje po njem. Pavel VI. enostavno poudarja, da ima Cerkev pravico razlagati naravni moralni zakon (tč. 4), prav tako pa tudi papež zaradi poslanstva, ki mu ga je zaupal Kristus (tč. 6). Ker »naravni zakon razodeva božjo voljo, je njegovo zvesto spolnjevanje kajpada potrebno za zveličanje« (tč. 6). Božja volja se torej razodeva tudi v papeževi razlagi naravnega zakona in če poleg tega gre za »veliko delo« posredovanja življenja (prim. tč. 31), za »važno vprašanje« urejanja rojstev (prim. tč. 6), za dolžnost, o kateri je Cerkev vernike posebno v zadnjem času pogosto poučevala (prim. tč. 4, 3), moremo sklepati, da sprejem nauka okrožnice in ravnanje po njem vernike težko obvezuje. Toda ali je ta obveznost absolutna in velja v vseh primerih? Na to okrožnica ne odgovarja, pač pa odgovarjajo škofovske izjave.

³ Prim Commonweal, 6. sept. 1968.

⁴ Rahner K. — Häring B., *Riflessioni ...*, n. d. 62.

⁵ Neodgovornost in spregledovanje sta se, žal tudi pri nas pojavila.

b) Skoraj vsi episkopati v svojih izjavah omenjajo razliko med izrednim in rednim papeževim učiteljstvom, med učiteljstvom torej, ki je »ex cathedra« in nezmotljivo, ter onim, ki nima značaja nezmotljivosti. Prvo ude Cerkev absolutno obvezuje, morajo ga sprejeti »propter fidem«, zaradi vere kot take, drugo pa nas ne obvezuje naravnost kot verska resnica, ampak le »zaradi kreposti vere v poslanstvo papeža, in sicer tako, da spoštljivo priznamo njegovo vrhovno učiteljstvo in se iskreno držimo od njega izrečenih razsodb, v skladu z njegovo jasno mislijo in voljo; to misel in voljo pa moremo razbrati predvsem iz narave dokumentov ali iz pogostnega učenja istega nauka ali iz načina izražanja« (C, 25).⁶

Episkopati po vrsti izrečno ali vsaj vključno izjavljajo, da v okrožnici »Humanae vitae« papež ne uči »ex cathedra«,⁷ njen nauk torej nima značaja nezmotljivosti. Medtem ko so nauk Pija XI. v okrožnici »Casti connubii« o istem predmetu mnogi škofje in tudi nekateri teologi pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom imeli za nezmotljiv, pa tega o »Humanae vitae« noben episkopat ne trdi. Danes je popolnoma jasno, da »ni nepreklicnih in nezmotljivih odločitev, razen če je izrečno povedano, da rimski škof kot vrhovni učitelj ali skupnost škofov, ki so združeni s papežem, izjavi, da je neki nauk Bog razodel.«⁸ Nauk okrožnice »Humanae vitae« torej ne obvezuje »propter fidem«, ne obvezuje absolutno, kakor npr. zapoved: »Ljubi Boga, ljubi bližnjega!« Dopusča izjeme, če obstajajo pogoji, npr. sovpad nasprotujočih si obveznosti.

Vsi episkopati pa priznavajo in nekateri močno poudarjajo, da papež uči v »Humanae vitae« kot avtentičen učitelj, kot poglavar Cerkev, ki ima oblast in dolžnost, da redno poučuje ude Cerkev. Zaradi tega je nauk okrožnice pristni in varni nauk za urejanje rojstev; torej »se ne sme prikazovati kot nekaj provizoričnega.«⁹ »Nauk te enciklike ima splošno veljavo in mora biti apliciran na vse primere. Ne predstavlja samo plemenitega ideala za krščanske zakonce, ampak kaže pot, ki se je mora držati katero koli izražanje zakonske ljubezni.«¹⁰ Nauk okrožnice o urejanju rojstev je torej moralna norma: »Tudi neki avtentični nauk, ki nima jamstva nezmotljivosti in ki dopušča razvoj ter zahteva pojasnilo in nadaljno raziskavo, je obvezen in ima moralno gotovost, posebno ko brez dvoumnosti poučuje vesoljno Cerkev z namenom, da rešuje pereče probleme, ki so povezani z vero in so osnovne važnosti za nravnost.«¹¹

Nauk »Humanae vitae« morajo zato vsi verniki »sprejeti s spoštovanjem in z duhom dovzetnosti«;¹² ta nauk zahteva »sam po sebi od vernikov religiozno pritrditev (assentiment) volje in razuma, ki ga podpira duh vere.«¹³ Vernik torej mora imeti spoštljiv odnos do nauka okrožnice

⁶ Švicarski 19—20; prim. skandinavski 3, nemški 3, severnoameriški 24, belgijski 7, škotski 3, 2.

⁷ Prim. npr. španski 5.

⁸ Švicarski 19.

⁹ Španski 5; prim. severnoameriški 7, nemški 3, brazilski 3, kanadski 12.

¹⁰ Španski 7.

¹¹ Severnoameriški 24.

¹² Belgijski 5; prim. vse ostale izjave.

¹³ Belgijski 7, 2; prim. nemški 3, 1, švicarski 19, skandinavski 3, 4, indonezijski 1, angleški 6, 1, kanadski 15, avstrijski 6, škotski 4.

in se mora z vso resnostjo truditi, da mu pritrdi v vesti in da se po njem ravna. Ta dolžnost pritrditve (adhésion) v vesti in dolžnost ravnanja po nauku okrožnice pa sama po sebi »ni brezpogojna in absolutna«, ni taka, kot jo zahteva nezmotljiv nauk oz. dogmatična definicija. »Če bi torej nekdo, ki je glede snovi (okrožnice) kompetenten in sposoben, da si ustvari dobro utemeljeno osebno sodbo... prispel v tem ali onem (nauku okrožnice) po resni presoji pred Bogom do drugačnega sklepa, ima pravico, da sledi na tem področju svojemu prepričanju.«¹⁴

2. Nauk ‚*Humanae vitae*‘ o kontracepcijskih sredstvih in vest

a) Katoliškim moralistom je aplikacija načel o vesti vedno povzročala težave.¹⁵ V katoliški moralni teologiji vloga vesti namreč še ni dovolj jasno opredeljena. Ali je vloga vesti v tem, da vest spoznani objektivni in torej splošni zakon, ki prihaja od zunaj, enostavno nanaša na konkretno človekovo dejanje? Ali pa je vloga vesti večja? Ali je v tem, da vest zakon, ki ga sprejme od zunaj, npr. po Cerkvi predloženi naravni zakon, kombinira z zakonom, ki ga sprejme od človekove notranjosti, npr. z zakonom, ki ga narekuje milost (prim. Rimlj 8, 2) in z zahtevami, ki izhajajo iz posebnosti posameznika, iz njegovih življenjskih pogojev itd. (ter so torej tudi izraz naravnega zakona), potem pa na podlagi te kombinacije izdelava diktat za konkretno delovanje? Prvo pojmovanje vloge vesti je prevladovalo v pozitivistično usmerjeni moraliki v času od 15. stol. do 2. vatikanskega koncila. Drugo pojmovanje pa se zdi bolj svetopisemsko (prim. Rimlj 14, 1—23!), Tomaževo in koncilsko (prim. CS 16).

Ob nauku »*Humanae vitae*« o umetnih sredstvih za urejanje rojstev se je problem glede vloge vesti močno razživel. Nekateri so v tej zvezi preveč poudarjali pravice vesti in zmanjševali pomen nauka okrožnice,¹⁶ drugi so pravice vesti zmanjševali,¹⁷ tretji pa so skušali obvarovati pravice vesti in vso dolžno veljavo nauka okrožnice.¹⁸

b) Pavel VI. uči v okrožnici, da je odgovorno starševstvo predvsem in tesno povezano »z objektivnim npravnim redom, ki ga je postavil Bog in ga oznanja prava vest.« Zato »zakonca pri posredovanju življenja ne moreta postopati samovoljno, češ, saj smeta sama in svobodno odločati, kaj je zanj najboljši prav. Zoper to mišljenje izjavlja stalni nauk Cerkve, da sta dolžna svoje ravnanje prilagoditi ustvarjalnemu božjemu načrtu, ki ga izraža sama narava zakona in narava zakonskih dejanj« (tč. 10).

¹⁴ Belgijski 7—8, nemški 3, 2; švicarski 20, skandinavski 3, 5, angleški 8, kanadski 17, avstrijski 8.

¹⁵ Prim. V. K. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje (Mohorjeva družba) 1967, 22—23.

¹⁶ Prim. npr. J. A. Brien, *Coscienza cattolica e controllo delle nascite*, v: *Selezione — Reader's Digest*, marec 1969, 49—53; B. Häring, *La crisi dell' enciclica*, v: *L'enciclica contestata*, n. d., 153.

¹⁷ Prim. npr. Ch. Journé, *La luce dell' enciclica*, v: *L'Osservatore Romano*, 3. okt. 1968.

¹⁸ Prim. K. Rahner, *Zur Enzyklika ‚Humanae vitae‘*, n. d., 198 sl.; Uvod k slovenskemu prevodu ‚*Humanae vitae*«, n. d., 16—18.

Kdor zakonsko dejanje izvršuje tako, »da mu odvzema, četudi delno, njegov pomen in namen, nasprotuje tako moški kakor ženski naravi in njunim najbolj intimnim odnosom; nasprotuje pa tudi božjemu načrtu in volji« (tč. 13). Papež torej najprej z izrazom »prilagoditi« (accomodare) dopušča možnost, da bi se vest zakoncev mogla ozirati tudi na zahteve, ki jih izražajo druge zakonske stvarnosti, npr. zakonska ljubezen, in ki so prav tako odraz božje volje; ne bi se ji torej bilo treba ozirati samo na zahtevo, ki jo izraža narava zakonskih dejanj. Potem pa papež to možnost nekako zapre, saj izrečno pravi, da vest zakoncev mora ravnati v skladu z zakonom, ki ga izraža narava zakonskih dejanj.

Po okrožnici je jasno, da njen nauk zahteva od zakoncev pristanek v vesti (prim. tč. 4; 10; 19; 31), čeprav tega okrožnica nikjer izrečno ne poudarja. Izrečno pa zahteva pristanek v vesti od duhovnikov (tč. 28). Okrožnica se ne ukvarja z vprašanjem, ali je mogoče, da bi kdo po svoji vesti mogel drugače ravnati, kakor sama uči, pač pa predpostavlja, da katoličan njene norme za uravnavanje rojstev sprejme brezpogojno, čeprav težko, in se po njih ravna (prim. tč. 4; 10; 18; 19; 25). Tako predpostavljanje je kajpada psihološko in teološko razumljivo, saj okrožnica uči načelno in se ne more spuščati v posamezne primere.

Pozneje je Pavel VI. nauk okrožnice o odnosu vesti do urejanja rojstev nekoliko omilil, ko je izjavil, da je z okrožnico imel »vzvišen namen, ki navdihuje nauk in prakso Cerkve: pomagati ljudem..., razumeti jih in podpirati v njihovih težavah, vzgajati jih za budno zavest odgovornosti, ... za vestno pojmovanje velikih in skupnih dolžnosti življenja in žrtve.«¹⁹ Po tej izjavi je torej poglobitveni namen okrožnice vzgoja vesti in ne najprej zapovedovanje vesti, da mora to in to storiti.

c) Izjave episkopatov so odpravile marsikatero nejasnost glede dolžnosti vesti in glede vloge vesti pri urejanju rojstev.

Episkopati ugotavljajo, da so »mnogi katoliški kristjani, laiki in duhovniki, prišli do prepričanja, da jih okrožnica ne obvezuje«,²⁰ »mnogi imajo težave in se sprašujejo, koliko so dolžni sprejeti in se ravnati po predpisih, ki jih je izdal papež«,²¹ mnogi so »v uničujoči krizi vesti.«²² Zato pa škofje čutijo ne samo dolžnost, da razumejo papeža in zagovarjajo njegov nauk, ampak tudi dolžnost, da razumejo vernike in jim pomagajo: »Nikoli ne bomo mogli posvetiti preveč pozornosti trpljenju vesti, ki so razdeljene med voljo, biti zveste papeževemu nauku, in med skoraj nepremagljivimi težavami, s katerimi se borijo. Isto pozornost zaslužijo nadloge onih, ki so po resnem preučevanju dospeli do drugačnih sklepov (kot okrožnica)«.²³ Podoben realizem in čut za težave vesti vernikov najdemo bolj ali manj v skoraj vseh izjavah episkopatov.

¹⁹ Iz govora v splošni avdienci 31. jul. 1968.

²⁰ Nemški episkopat v pastoralni izjavi dne 30. VIII. 1968, tč. 2, 2. Prim. severnoameriški 21, kanadski 17, švicarski 7, avstrijski 8.

²¹ Belgijski 4, 1; prim. nemški 12, kanadski 8, skandinavski 4, 6—8, indonezijski 5, 3.

²² Severnoameriški 19; prim. angleški 6 in 8, francoski 15.

²³ Francoski 3; prim. belgijski 3, 3, švicarski 2 in 5, nemški 5, južnoameriški 3, italijanski 5, 3, kanadski 2—7.

Mnogi episkopati izrečno izjavljajo, da se glede uravnavanja rojstev z umetnimi sredstvi zakonci smejo in morajo ravnati po svoji iskreno oblikovani in trdni vesti, čeprav se sodba vesti ne bi strinjala z naukom okrožnice. Avstrijski episkopat takole ugotavlja: »Ker okrožnica ne pri- naša neke nezmotljive sodbe, sodbe ‚de fide‘, je mogoče nekomu priti do mišljenja, da ne more sprejeti učiteljske sodbe Cerkve. Na to vprašanje je treba odgovoriti: kdor je na tem področju kompetenten ter po resnem premisleku in ne zaradi čustvene naglice pride do nasprotnega prepričanja, se zaenkrat lahko ravna po svojem prepričanju« (tč. 8).²⁴ Angleški škofje so še odločnejši: »Treba je poudariti, da glede prvenstva vesti ni problema. Papež, škofje, duhovniki in verniki, vsi morajo biti zvesti svoji vesti. Dolžni pa smo, da naredimo vse, kar moremo, da bo naša vest gotovo pravilno obveščena. Niti okrožnica niti kak drug dokument Cerkve nam ne odvzame pravice in dolžnosti, da sledimo lastni vesti.«²⁵

S takimi in podobnimi izjavami episkopati priznavajo, da je vsaj v posebnih primerih mogoče imeti prepričanje vesti, ki je nasprotno nauku okrožnice o umetnih sredstvih za uravnavanje rojstev. Edino mehiški episkopat, se zdi, zanika tako možnost: »V tem primeru (uravnavanja rojstev) se katoličan ne more sklicevati na pričevanje lastne vesti, kajti ta ni samostojna nasproti božjemu zakonu, ki ga razlaga cerkveno učitelj- stvo« (tč. 7). Če so s to izjavo mehiški škofje hoteli zanikati omenjeno možnost, se jim moramo čuditi. Sv. pismo možnost neskladja med naukom Cerkve in vestjo posameznikov dopušča (prim. Rimlj 14, 1—23), prav tako jo je vedno dopuščala katoliška moralka, ko je učila, da je nepremag- ljivo zmotna vest »norma proxima« za moralno delovanje.²⁶ Sv. Tomaž Akvinski navaja možnosti neskladja med objektivnim zakonom in vestjo glede še hujših reči, npr. nečistovanje smatrati za nekaj dobrega, vero v Kristusa imeti za nekaj slabega, ter te možnosti utemeljuje.²⁷ Drugi vatikanski koncil podobne možnosti predpostavlja (prim. VS 2—3, CS 16). Precej drugih episkopatov utemeljuje možnost prepričanja vesti, ki je nasprotno nauku enciklike o umetnih sredstvih, z dobro vero oziroma, z nepremagljivo nevednostjo,²⁸ z velikimi težavami zakoncev,²⁹ z zmotlji- vim značajem okrožnice,³⁰ s kompetenco, ki jo nekateri imajo na področju urejanja rojstev³¹ itd. Kanadski episkopat npr. pravi: »Dejstvo je, da ne- kateri katoličani sicer priznavajo, da jih nauk okrožnice obvezuje, vendar je zanje skrajno težko, dà, celo nemogoče dojeti elemente tega nauka; posebej še zato ne, ker dokazi in razumske utemeljitve okrožnice, ki so le na kratko nakazani, včasih niso zadostni, da bi prepričali znanstveno in kulturno visoko izobražene osebe, katerih način mišljenja je oblikovan

²⁴ Prim. belgijski 8, 1, kanadski 9, španski 8, 1, francoski 16, 1.

²⁵ Prim. skandinavski 4, 3, nemški 12, severnoameriški 17, švicarski 21, 1.

²⁶ Prim. npr. J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, Roma 1963, 183—184; H. Noldin, *Summa theol. moralis I*, Num. 212.

²⁷ S. Th., 1—2, q 19 a 5.

²⁸ Francoski 18, španski 7—8.

²⁹ Nemški 12, 1, kanadski 5, švicarski 23.

³⁰ Avstrijski 8.

³¹ Belgijski 8, 1.

po empiričnosti in znanstvenosti našega časa.«³² Belgijski episkopat pa ugotavlja, da nekateri argumenti, ki »jih navaja okrožnica, naj se nanašajo na načela ali naj kažejo posledice kontracepcijskega ravnanja, nimajo pri vseh istega značaja prepričljivosti« (tč. 11).

Episkopati dopuščajo dobro vero oz. prepričano vest glede uporabe kontracepcijskih sredstev tudi v primeru, da nekdo ve za prepoved teh sredstev po ‚Humanae vitae‘. Kanadski škofje npr. naročajo: »Spovednik in svetovalec morata pokazati razumevanje, simpatijo in obzirnost do iskrene dobre vere tistih, ki ne uspejo, čeprav si zelo prizadevajo, sprejeti nekatere točke okrožnice« (tč. 25).³³

Vsi episkopati, ki dopuščajo glede uporabe kontracepcijskih sredstev dobro vero oz. prepričano vest, pa so edini, da je »nesoglasje s cerkvenim učiteljstvom opravičljivo samo takrat, če so motivi za nesoglasje resni in utemeljeni in če nesoglasje ne povzroča nasprotovanja cerkveni avtoriteti kot taki ter ne izziva pohujšanja.«³⁴ Prav tako pa poudarjajo, da morajo tisti, ki ne bi soglašali z naukom okrožnice, biti »vedno pripravljeni, da revidirajo svoje prepričanje.«³⁵ Razlog za prepričano vest oz. za nesoglasje s papeževim naukom glede uporabe kontracepcijskih sredstev je torej po nauku episkopatov končno eden: nepremagljiva zmota.³⁶

Škofje se dobro zavedajo, da verniki in duhovniki, katerih vest ne more pritrditi normativnemu nauku okrožnice glede urejanja rojstev, s svojim prepričanjem navadno nočejo nasprotovati cerkvenemu učiteljstvu kot takemu, nočejo zametovati in tudi ne zametujejo »nobene resnice nadnaravne ali katoliške vere, niti načela cerkvene avtoritete«; zato pa jih nihče ne bi smel smatrati in tudi sami ne bi smeli misliti, da so ločeni od skupnosti vernikov.«³⁷ Opozarjajo pa episkopati take katoličane, »naj svojih prepričanj nimajo za dokončno ustaljene«, pač pa »naj nadaljujejo svoje raziskave in naj se ne obotavljajo seznanjati škofo o lastnem delu, saj je jasno, da so mnoga vprašanja (v zvezi z urejanjem rojstev) še nerešena,«³⁸ »odločitev svoje vesti morajo preverjati in ponovno preverjati ter se vprašati, kakšno odgovornost morejo zaradi nje prevzeti pred Bogom.«³⁹

č) Izrecno ali vključno zahtevajo vsi episkopati, da si morajo verniki in duhovniki po nauku okrožnice oblikovati vest. Samo če si kdo iskreno prizadeva, da svoje prepričanje prilagodi nauku Cerkve, more varno slediti sodbi svoje vesti. Škotski škofje so dolžnost oblikovanja vesti po okrožnici morda najjasneje utemeljili: »Človek ima pravico in dolžnost, da sledi svoji vesti. To je resnično, mora pa biti prav razumljeno. Človek ni zakon samemu sebi. Njegova vest ni popolnoma neodvisna. Naloga

³² Kanadski 17.

³³ Prim. skandinavski 3, 5, španski 15.

³⁴ Severnoameriški 24; prim. avstrijski 8.

³⁵ Švicarski 23; prim. francoski 16, 3.

³⁶ Naj opozorim, da moralna teologija pod izrazom ‚nepremagljiva nevednost‘ bolj misli na neprepričanost osebe kakor na nevednost razuma.

³⁷ Kanadski 17; prim. italijanski 5, angleški 7, skandinavski 3, švicarski 23, nemški — pastoralna izjava 3.

³⁸ Francoski 18, prim. nemški 8, italijanski 4, 3, angleški 9.

³⁹ Švicarski 21, 1.

vesti je torej v tem, da sodi, ali so naša dejanja moralno dobra ali slaba. Te sodbe pa morajo biti utemeljene s trdnimi načeli o dobrem in slabem. Drugi vatikanski koncil trdi v izjavi o verski svobodi: ‚Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice, in njena naloga je, da izraža in verodostojno uči resnico, ki je Kristus, in hkrati da s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela naravnega reda, potekajoča iz človeške narave same.‘ (tč. 14).⁴⁰ »Čeprav je torej odgovorno očetovstvo zadeva vesti zakoncev, pa mora ta vest vendarle resno upoštevati nauk Cerkve, ki se nahaja tudi v papeških okrožnicah, in si mora prizadevati, da se temu nauku prilagodi.«⁴¹ V Cerkvi »obstaja svoboda vesti, ni pa svobode od oblikovanja vesti,«⁴² kajti »vest ne narekuje svojih pravil, ampak ta pravila spozna kot obvezna neodvisno od njenih želja. Da more vest v posameznem primeru priti do neke odločitve, potrebuje vsaj nekatere stalne in zanesljive norme.«⁴³

Pri oblikovanju vesti pa je treba »po navodilu same okrožnice ločiti med poglobitnim naukom okrožnice in med dokazi za ta nauk,«⁴⁴ prav tako je treba vedeti, da »okrožnica navaja načela, ne pa tudi podrobna osebna navodila.«⁴⁵ Probleme tistih, ki se nahajajo v posebnih težavah, je torej treba reševati na poseben način.⁴⁶ Če torej koga dokazi za prepoved kontracepcijskih sredstev ne prepričajo, ne sme zaradi tega misliti, da ga prepoved sploh ne obvezuje. Pri oblikovanju vesti pa se spet ni dovoljeno ozirati samo na prepoved teh sredstev, ampak mora to oblikovanje upoštevati tudi druga dejstva zakona, npr. dolžnost izkazovanja zakonske ljubezni, ter resno jemati tudi moralne norme, ki izhajajo iz teh dejstev. Ni se pa dovoljeno pri oblikovanju vesti sklicevati na mišljenje še tako uglednih teologov, če to mišljenje nasprotuje stalnemu nauku Cerkve, kakršen je npr. nauk o nedovoljenosti kontracepcijskih sredstev.⁴⁷

3. Navzkrižje zakonskih dolžnosti

a) Osnovna moralna norma okrožnice ‚*Humanae vitae*‘ je: »vsaka uporaba zakona mora sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja« (tč. 11). Okrožnica ni te norme samo odločno postavila, ampak je tudi odločno opomnila, da »za upravičenost zakonskih dejanj, namenoma narejenih za nerodovitna, ni dovoljeno imeti kot veljavno sledečo utemeljitev: treba je izbrati tisto zlo, ki se zdi manjše« (tč. 14, 4). Prav ta dodatna norma povzroča moralistom velike težave pri reševanju t. i. navzkrižja zakonskih dolžnosti, do katerega ravno pri urejanju rojstev večkrat pride. G. Martelet, eden glavnih sodelavcev pri sestavi okrožnice,

⁴⁰ Škotski 5, prim. španski 8, severnoameriški 17, skandinavski 4.

⁴¹ Jugoslovanski 9, 2.

⁴² Avstrijski 7, 2; prim. kanadski 10.

⁴³ Skandinavski 4, 2.

⁴⁴ Francoski 18; prim. skandinavski 5.

⁴⁵ Angleški 5, 1.

⁴⁶ Angleški 9, 2.

⁴⁷ Prim. mehiški 7.

sicer pravi, da papež s to dodatno normo ni hotel prepovedati izbiro manjšega zla v primeru navzkrižja dolžnosti, ampak je hotel prepovedati le »opravičevanje« (justification) take izbire.⁴⁸ Latinski izvornik okrožnice pa tega Marteletovega izmikanja iz zagate ne potrjuje.⁴⁹

Ceprav okrožnica poudarja, da je zakonska ljubezen »predvsem polno človeška, to se pravi, da je čutna in duhovna« ter da po tej polno človeški ljubezni »zakonca postajata eno srce in ena duša in skupaj dosejata svojo človeško popolnost« (tč. 9, 2), se zdi, kakor da pri postavljanju svoje omenjene dodatne norme te prvovrstne (»predvsem«!) lastnosti zakonske ljubezni ne upošteva zadosti, ampak se predvsem ozira na lastnost zakonske ljubezni, ki jo imenuje rodovitnost (prim. tč. 9, 5). Zdi se, da vrh tega po okrožnici ni opravičljivo, da zakonca izbereta manjše zlo, če smotra ene in druge lastnosti zakonske ljubezni prideta v kolizijo, ampak je treba pustiti tudi v tem primeru zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, to se pravi, izpolniti je treba tisti smoter zakonske ljubezni, ki je rodovitnost, ostale smotre zakonske ljubezni pa temu smotru podrediti.

b) Torej ni nobenega drugega izhoda iz navzkrižja zakonskih dolžnosti, npr. navzkrižja, ki ga povzročita dolžnost odgovornega starševstva na eni in dolžnost izkazovanja »polno človeške« zakonske ljubezni na drugi strani, kakor ta, da zakonca pustita vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja ali zakonska dejanja sploh opustita. Dosledna aplikacija normativnega nauka okrožnice dopušča v primeru, da zakonca ne moreta uporabljati menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi, le prvo ali drugo. Če zakonca izbereta prvo, se pregrešita proti odgovornemu starševstvu, če pa izbereta drugo, se pregrešita proti polno človeški zakonski ljubezni. V obeh primerih sledi torej neko zlo. Drugi vatikanski koncil take težave zakoncev dobro razume in se zaveda posledic neizpolnjenih zakonskih dolžnosti: »Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno zakonsko življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da se kdaj utegnejo nahajati v okoliščinah, ko vsaj začasno ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvrševanje zveste ljubezni in popolna življenjska skupnost. Kjer pa se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti more blagor potomstva: v takih primerih je ogrožena vzgoja otrok, pa tudi pogumna pripravljenost za sprejemanje nadaljnega potomstva« (CS 51, 1).

Posebno episkopati velikih narodov kažejo v svojih izjavah mnogo razumevanja za težave in navzkrižja v zakonskem življenju. Francoski škofje npr. ugotavljajo: »Zgoditi se more, da se zakonci znajdejo v navzkrižju raznih dolžnosti. Vsakdo pozna duševne stiske, ki mučijo poštene zakonce takrat, ko jim naravni cikel ne nudi dovolj zanesljive podlage

⁴⁸ Martelet G., Signification..., n. d., 1053 sl.

⁴⁹ Latinski original se glasi: »Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe, id malum eligendum esse, quod minus grave videatur...« (tč. 14, 4). Izraz ‚comprobandos‘ se torej nanaša na ‚coniugales actus‘ in ne na ‚eligendum esse‘.

za uravnavanje rojstev. Ti zakonci se zavedajo, da morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako pa so v vesti prepričani, da se je treba izogniti novemu rojstvu ali ga premakniti na poznejši čas. Ne morejo pa za to uporabljati naravne menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi. Na drugi strani pa se ti zakonci za sedaj ne morejo odpovedati izrazom svoje telesne ljubezni, ker bi sicer bila ogrožena trdnost njihove zakonske skupnosti« (tč. 16, 1). Na taka navzkrižja opozarjajo mnogi episkopati.⁵⁰

Za »dramatične«, ⁵¹ »mučne situacije« zakonskega življenja⁵² skušajo nekateri episkopati najti časten izhod. Nočejo si zapirati oči pred »tistimi verniki, ki so boleče vznemirjeni zaradi nekaterih zahtev okrožnice«, saj je njihova »dolžnost, da ravnajo kot pastirji, skupaj s svojimi duhovniki.«⁵³ Mnogi škofje so se zavedeli, da bi zašli v pastoralno farizejstvo, če ne bi skušali pomagati vernikom iz duhovno uničujočega precepa moralnih dolžnosti, ampak bi jim te dolžnosti le navedli, posnemajoč Pilatovo otrsanje: »Vi glejte!« (Mt 27, 24). Ali jih ne bi zadela v tem primeru Gospodova grožnja: »Tudi vam učiteljem postave gorje, ker nalagate ljudem neznosna bremena, sami pa se teh bremen niti z enim prstom ne dotaknete« (Lk 11, 46)? Poleg tega pa bi neko nojevsko potiskanje glave v pesek diskreditiralo krščanski moralni nauk, češ da nima primernih sredstev za reševanje težkih moralnih problemov, povzročalo bi razočaranje pri mnogih zakoncih, ki so v stiski vesti in iskreno hočejo krščansko živeti; z razočaranjem pa bi jih pehali »v neko stanje brezupnega duhovnega izkoriščanja, v prepričanje, da kot zakonci ne morejo obstati v božji milosti.«⁵⁴

c) Za rešitev konfliktov zakonskega življenja daje najjasnejše in najbolj praktično navodilo izjava francoskih škofov: »Za rešitev tega navzkrižja opozarjamo preprosto na stalni moralni nauk: kadar se nekdo nahaja pred dvema dolžnostma, ki zahtevata istočasno izpolnitev, in se pri tem ne more izogniti slabemu, naj bo njegova odločitev taka ali drugačna, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom premisliti, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločili po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poslanstva« (tč. 16, 4).⁵⁵

Po tem navodilu so torej zakonci, ki se nahajajo v navzkrižju dolžnosti, dolžni svojo vest prizadevno oblikovati in se potem odločiti za izpolnitev tiste dolžnosti, ki jo pred Bogom iskreno imajo za večjo. Če se npr. znajdejo v precepu, ki ga na eni strani povzroča dolžnost, da z zakonskimi dejanji skrbe za zakonsko ljubezen (s tem pa še za marsikaj drugega, npr. za soglasje, za medsebojno zvestobo), na drugi strani pa

⁵⁰ Prim. italijanski 5, 3, nemški 5, severnoameriški 19, angleški 6, 2, nemški 5, kanadski 26, švicarski 22, 2 skandinavski 4, 5—6, portugalski 7, 3.

⁵¹ Brazilski 9.

⁵² Severnoameriški 19.

⁵³ Belgijski 3, 3, prim. nemški 8.

⁵⁴ Perico G., L'enciclica..., n. d., 13.

⁵⁵ Prim. kanadski 26, belgijski 9, severnoameriški 19, švicarski 22, 2, indonezijski 5, 3.

dolžnost, da pustijo zakonska dejanja odprta za porajanje življenja, bi se nekateri zakonci morali odločiti za izpolnitev prve, nekateri pa za izpolnitev druge dolžnosti, to je tiste, katero jim njihova prizadevno oblikovana vest prikaže kot večjo; vsekakor se zakonci morajo ravnati pri odločitvi po iskreni vesti. Izbira izpolnitve večje dolžnosti pa je opravičena le takrat, ko istočasno ni mogoče izpolniti večje in manjše dolžnosti, npr. z uporabo menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi; izvršitev samo večje dolžnosti je namreč vezana z neizpolnitvijo manjše dolžnosti, torej v primeru, da izpolnitev manjše dolžnosti zahteva prepovedujoči zakon (lex negativa), s povzročitvijo nečesa slabega. Po nauku okrožnice je direktno preprečevanje spočetja z umetnimi sredstvi »samo v sebi nečastno« (tč. 14, 4), torej slabo. Prav tako pa more biti opustitev zakonskih dejanj nekaj v samem sebi slabega, če so ta dejanja nujno potrebna za vzdrževanje zakonske ljubezni (prim. 1 Kor 7, 4—5). Zgoditi se torej more, da prepovedujoči zakon, ki brani storiti nekaj, kar je samo v sebi slabo, ali opustiti nekaj, kar povzroči tako slabo, istočasno zahteva, da zakonca ne preprečujeta spočetja z nedovoljenimi sredstvi in da skrbita za zakonsko ljubezen z zakonskimi dejanji.

č) Ker imajo z razumevanjem gornjega nauka francoskih škofov mnogi težave ali se zaradi njega celo pohujšujejo, jim pomagajmo k razumevanju še z nekaterimi pojasnili.

Z aplikacijo načela, da je treba v navzkrižju dolžnosti izbrati izpolnitev večje dolžnosti, ni nobenih težav, če opustitev izpolnitve manjše dolžnosti ni obenem prekršitev prepovedujočega naravnega moralnega zakona, ki obvezuje »semper et pro semper«. Zapovedujočega zakona, ki obvezuje »semper, sed non pro semper«, nam namreč ni treba izpolniti, če imamo za to sorazmeren razlog. Če pa bi z izvršitvijo večje dolžnosti direktno prekršili naravni prepovedujoči zakon, čigar smisel je v tem, da prepoveduje storitev nečesa, kar je samo v sebi slabo, potem je rešitev navzkrižja težja. V tem primeru je treba razlikovati dve možnosti. Prva možnost je ta, da je treba večjo dolžnost storiti zaradi zapovedujočega zakona, druga pa ta, da jo je treba izvršiti zaradi prepovedujočega zakona. Če izpolnitev večje dolžnosti zahteva zapovedujoči zakon, potem zaradi nje ni dovoljeno opustiti manjše dolžnosti, ko izpolnitev te dolžnosti zahteva prepovedujoči zakon. V tem primeru bi namreč delali slabo zato, da pride dobro. Kaj takega pa sv. pismo (prim. Rimlj 3, 8), stalni katoliški moralni nauk in tudi okrožnica ‚*Humanae vitae*‘ (tč. 14, 4) odločno zavračajo. Če pa izpolnitev večje dolžnosti zahteva prepovedujoči naravni zakon **istočasno**, ko drug prepovedujoči naravni zakon zahteva izpolnitev manjše dolžnosti, potem se zaradi izvrševanja večje dolžnosti sme opustiti izvršitev manjše dolžnosti in s tem povzročiti neko slabo. Poudarjamo: tako ravnati je dovoljeno samo takrat, ko se ni mogoče izogniti obojemu zlu, večjemu in manjšemu, človek pa mora nujno delovati. To razlago podpira s svojim naukom sam sv. Alfonz, ki ima po mnogih izjavah Cerkve posebno avtoriteto v reševanju praktičnih moralnih vprašanj: »*Si vero (actionem) suspendere nequeat, tenetur eligere minus malum.*«⁵⁶

⁵⁶ Theol. moralis I, n. 15, p. 6.

Stvar je vendar jasna. Če ne bi bilo dovoljeno tako ravnati, potem bi človek nujno moral izpolniti manjšo dolžnost in s tem zanemariti večjo, delal bi večje zlo zato, da prepreči manjše! Gre namreč za istočasen nastop obeh dolžnosti, ki si nasprotujeta.

Po načelu, da je treba takrat, ko dva prepovedujoča naravna zakona zahtevata istočasno izpolnitev dveh nasprotujočih si dolžnosti, izpolniti večjo dolžnost, čeprav to izpolnjevanje zahteva povzročitev manjšega slabega, je dovoljeno npr. ubiti krivičnega napadalca, če si drugače ne moremo rešiti življenja. Vsak hoten umor je nekaj, kar je slabo v samem sebi, saj ima pravico vzeti življenje le Gospodar življenja (prim. 5 Mojz 32, 39). Utemeljevanje nekaterih moralistov, da krivični napadalec izgubi pravico do življenja, ni zadostno za to, da mu nedolžni v samoobrambi sme vzeti življenje. Bog namreč ne izgubi pravice nad krivičnikovim življenjem. Problem se more rešiti le na podlagi gornjega načela: nedolžni izpolni večjo dolžnost, ki je zanj rešitev lastnega življenja, čeprav pri tem stori manjše zlo, ki je zanj usmrtitev krivičnega napadalca in čeprav s tem posega v božje pravice in krši prepovedujoči naravni zakon »Ne ubijaj!«.

Idealisti radi trdijo, da nikoli ne more priti do istočasnega navzkrižja raznih dolžnosti oz. naravnih prepovedujočih zakonov, saj, pravijo, Bog ne more zahtevati od človeka iztočasne izpolnitve dveh dolžnosti. Bog tega res ne zahteva, dejansko pa do tega v sedanjem stanju človeka pride zaradi človekove ontološke nepopolnosti, njegovega omejenega spoznanja, nagnjenja k slabemu itd. Francoski škofje lepo pojasnjujejo: »(Zakonci) se bodo zavedali, da občutje razpetosti med nasprotujočimi si dolžnostmi srečujejo pod tem ali onim vidikom v svojem življenju skoraj vse zakonske dvojice. Morajo namreč vsklajevati fizično ali moralno dobro enega zakonca z dobrim drugega, dobro otrok z dobrim staršev ali tudi blagor posameznega otroka z blagrom njegovih bratov in sester... Tako se je treba često odločati med težkimi dolžnostmi. — Na kratko, gre za boleče skušnje dejanskega človeškega življenja. Le-te nam pomagajo, da bolje razumemo toliko dram na podobnih in raznovrstnih področjih, na zdravniškem, družbenem, sindikalnem, gospodarskem, političnem, mednarodnem... Kot kristjani ne spregledujemo, da ves naš svet kljub temu, da je deležen Kristusovega vstajenja, še ni rešen vseh nasprotij in smrti. Šele poslednji prihod Kristusov v slavi bo zbudil 'novo nebo in novo zemljo' (Raz 21, 1), ki bosta povsem podeljena človeku; le-ta bo tako sprejel popolni dar notranje enovitosti« (tč. 16, 4—5).

Francoski škofje načela o izbiri večje dolžnosti kajpada niso mogli v svoji izjavi tako razložiti, kakor smo ga sedaj mi. Izjava je namreč namenjena množici vernikov, za katero bi taka moralnoteološka izpeljava bila nekoristna, saj je velika večina vernikov ne bi mogla razumeti. Zato so škofje podali le načelo, ki je razumljivo tudi navadnim ljudem in zato za prakso uporabno.

d) Zakonci, ki bi se v navzkrižju dolžnosti odločili za izvršitev večje dolžnosti, pa svoje odločitve ne smejo imeti za dokončno. Z izpolnitvijo večje dolžnosti namreč povzročajo zlo ali vsaj moralni nered oz. zanemarijo manjšo dolžnost. Vsakega moralnega zla in tudi nereda pa se mora

človek ogibati, posebno še kristjan, ki mu pri tem pomaga obilnejša milost. Poleg tega pa se lahko življenjske razmere zakoncev tako spremenijo, da tista dolžnost, ki je bila prej manjša, postane pozneje večja in obratno. Zato pa francoski škofje opozarjajo: »Nobene dolžnosti, ki sta v navzkrižju, jim ni dovoljeno pozabiti ali prezirati. Svoja srca bodo imeli dovzetna za božji klic in bodo pozorni na nove možnosti, ki bi zahtevale, da se odločijo ali ravnajo drugače kot doslej« (tč. 16, 5).⁶¹

Zakonci morajo torej biti vedno pripravljeni, da svojo prejšnjo izbiro opuste, če se pogoji njihovega življenja tako spremenijo, da postane manjša dolžnost večja in obratno, npr. ko pridejo v starejša leta in zakonska dejanja niso več toliko potrebna za izkazovanje ljubezni. Dolžni so vsako zakonsko dejanje pustiti odprto za porajanje življenja ali se tudi zakonskim dejanjem odpovedati, če jim njihova vest prikaže eno ali drugo kot večjo dolžnost. Če je pozneje mogoče preprečiti tako večje kakor manjše zlo, ker se je npr. uredil ženin mesečni cikel, so dolžni to storiti. Prav tako morajo, če so se odločili za izkazovanje ljubezni z zakonskimi dejanji kot za večjo dolžnost, imeti le toliko teh dejanj, kolikor jih je za izkazovanje ljubezni potrebno. Dolžni so potem uporabljati sredstva, npr. prejemanje zakramentov, molitev, ki jim pomagajo, da manjšo dolžnost čim manj kršijo ali da morejo lažje preprečiti tudi manjše zlo.

e) Zakoncem, ki v navzkrižju dolžnosti ravnajo zgolj po vesti, episkopati naročajo, naj se ne vznemirjajo zaradi morebitne kršitve manjše dolžnosti. Francoski škofje navajajo takim zakoncem besede sv. Avguština: »Mir zakoncem blage volje!« (prim. tč. 16, 5), kanadski jim zagotavljajo, da »se morejo zanesti, da niso ločeni od božje ljubezni« (tč. 26) itd.⁶²

f) Nekateri episkopati omenjajo tudi navzkrižje, ki nastane med zakoncema samima, ker eden npr. hoče uravnati rojstva z dovoljenimi, drugi pa z nedovoljenimi sredstvi.⁶³ »Take težave se pojavljajo zlasti v mešanih zakonih. Ker so zakonci nima pravice drugemu vsiljevati svojega prepričanja, se pojavljajo težki problemi svobode vesti, ki zahtevajo mnogo obzirnosti in mnogo takta.«⁶⁴

V takih primerih »naj vsak zakonec spoštuje vest sozakonca, pri tem pa naj se trudi, da jo obzirno oblikuje in da varuje resnično zakonsko ljubezen ter edinost družine (prim. 1 Kor 7, 14)«.⁶⁵

Zakonec, ki je pripravljen uravnati rojstva z dovoljenimi sredstvi, se bo v primeru, da jih sozakonec hoče uravnati z nedovoljenimi, prav tako ravnal po načelu: ob navzkrižju istočasnih dolžnosti se je treba z iskreno vestjo odločiti za izpolnitev večje dolžnosti.

⁶¹ Prim. kanadski 26, italijanski 5, 3—4, (Op. 57—60 so iz tehničnih razlogov odpadle.)

⁶² Prim. angleški 7, avstrijski 10, 1, švicarski 22, 2.

⁶³ Prim. npr. francoski 17, skandinavski 4, švicarski 24.

⁶⁴ Skandinavski 4, 7.

⁶⁵ Francoski 17; prim. severnoameriški 12, 2, avstrijski 24, 2, skandinavski 4, 6.

4. Moralna prištevnost

Razpravljali bomo o nauku episkopatov, ki se tiče prištevnosti slabega dejanja tistih zakoncev, ki ravnajo proti moralni normi okrožnice ‚*Humanae vitae*‘ s tem, da uporabljajo kontracepcijska sredstva.

a) Okrožnica sama izrecno ne uči, kakšen greh storijo tisti, ki s kontracepcijskimi sredstvi neposredno preprečujejo spočetje. V tem se razlikuje od okrožnice Pija XI., ki uči, da z uporabo takih sredstev storijo zakonci velik greh. Gotovo pa je, da ima okrožnica direktno preprečevalne spočetja za dejanje, ki je samo po sebi nekaj velikega (prim. tč. 10, 6; 11; 12; 13; 14, 3; 17, 4).

b) Po celotnem nauku episkopatov lahko z gotovostjo sklepamo, da je dolžnost zakoncev, da puste zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, sama po sebi težka.

Nekateri episkopati zato izrečno uče, da se tisti, »ki bi v zakonu preprečeval porajanje otrok predvsem iz egoističnih nagibov, ne more imeti za prostega od velikega greha.«⁶⁶ Drugi episkopati pa samo pravijo, da »greši«, kdor uporablja kontracepcijska sredstva iz egoizma.⁶⁷

c) Iz mnogih izjav episkopatov pa prav tako moremo z gotovostjo sklepati, da kontracepcijsko ravnanje ni vedno velik greh, ampak samo mali. Avstrijski škofje npr. pravijo: »Radi bi opozorili na dejstvo, da sv. oče v encikliki ne govori o smrtnem grehu. Če torej kdo ne izpolni nauka okrožnice, ne sme misliti, da je v vsakem primeru ločen od božje ljubezni, zato sme sprejeti sveto obhajilo tudi brez predhodne spovedi« (tč. 10, 1). Razloge za to, da je večkrat kontracepcijsko dejanje samo mali greh, navajajo npr. italijanski škofje: »Evangeljska ljudomilost se naj razodeva posebno v odnosu do tistih zakoncev, katerih pomanjkljivosti ne izvirajo iz egoistične zavrnitve plodnosti, ampak predvsem iz težav, velikokrat zelo resnih, v katerih se nahajajo, ko hočejo spraviti v sklad odgovorno starševstvo in medsebojno ljubezen, ki je — kakor pravi enciklika — ‚polnočloveška, to se pravi, da je čutna in duhovna‘. V tem primeru njihovega ravnanja, čeprav se ne strinja s krščansko normo, gotovo ne smemo ocenjevati za tako težko kot ravnanje, ki bi izhajalo samo iz grešnih nagibov egoizma in hedonizma« (tč. 5, 3). Podobno uči več drugih episkopatov.⁶⁸

Ko episkopati uče, da more biti kontracepcijsko ravnanje samo mali greh, verjetno mislijo na dejanje, ki ni popolno (*imperfectio actus*), ker npr. ni bilo storjeno z zadostnim spoznanjem ali ker se zaradi velikih težav zakonci zanj niso mogli povsem svobodno odločiti.

č) Kontracepcijsko ravnanje pa more biti po nauku mnogih episkopatov tudi brez formalnega greha. Brez tega greha bi bili zakonci, ki bi uporabljali kontracepcijska sredstva v dobri veri oz. zaradi nepre-

⁶⁶ Avstrijski 10, 2; prim. italijanski 5, 3, francoski 13, 2.

⁶⁷ Prim. npr. skandinavski 4, 5.

⁶⁸ Prim. severnoameriški 20, 1, francoski 15, španski 8 in 15, angleški 7, škotski 8, brazilski 12, skandinavski 4, 9.

magljive zmote oz. v prepričanju, da prav ravnajo. Brazilski škofje npr. o tem tako učijo: »(Duhovniki) naj ne odvrtaajo od spovedi in obhajila tistih, ki še niso prispeli do prepričanja o objektivni resnici, vendar se iskreno trudijo, da bi ostali zvesti Kristusovi ljubezni kljub težavam, ki jih imajo s sprejetjem celostnega gledanja na resnico. V takih primerih naj zakonci nikakor ne odtrgujejo od v evharistiji resnično pričujočega Kristusa, ampak naj se trudijo, da jih bodo pridobili za pogostejši stik z Učiteljem. Naj jih navajajo, da bodo goreče molili: ‚Gospod, da spregledam!‘«; Bogu je namreč mogoče, kar je človeku nemogoče« (tč. 12).⁶⁹

Taka subjektivna neprištevnost pa je mogoča le takrat, če si zakonci prizadevajo, kolikor morejo, da se prepričajo o obveznosti papeževga nauka in da sicer priznavajo cerkveno učiteljstvo. K. Rahner k temu dostavlja: »Ako kak katoliški kristjan po zrelem izpraševanju svoje vesti... misli, da se more ravnati po sodbi, ki se razlikuje od papeževga norme, in se po svoji sodbi v zakonski praksi tudi ravna, ob tem pa spoštuje načela, ki spadajo k ‚depositum fidei‘..., potem se temu katoličanu ni treba bati subjektivnega greha niti se ne bo imel za upornika proti cerkveni avtoriteti.«⁷⁰

d) Brez greha bi bili, vsaj po nauku francoskega episkopata, tudi tisti zakonci, ki so v navzkrižju istočasnih dolžnosti kontracepcijsko postopali zato, ker drugače niso mogli izpolniti večje dolžnosti oz. preprečiti večjega zla. Francoski škofje namreč učijo: »Kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega. Vedno je neki nered. Toda ta nered ni vedno nekaj grešnega. Zgoditi se namreč more, da se zakonci znajdejo v navzkrižju dolžnosti« (tč. 16, 1). Podobno učijo tudi nekateri drugi episkopati.⁷¹ Tudi sv. Alfonz uči, da v primeru, ko se človek ne more izogniti obojnemu zlu, »deest libertas necessaria ad peccatum formale«.^{71a}

5. Naročila dušnim pastirjem in znanstvenikom

Omenili bomo le tista naročila episkopatov, ki so posebno važna in ki vsaj nekoliko dopolnjujejo ustrezna naročila ‚Humanae vitae‘.

a) Skoraj ni episkopata, ki ne bi spomnil dušnih pastirjev na nauk okrožnice, naj njihovo ravnanje z zakonci spremlja »strpnost in ljubezen« (tč. 29, 1).⁷² Prav tako pa škofje pogosto opominjajo duhovnike z besedami okrožnice, da so dolžni dati »pri izvrševanju svoje službe kot prvi zglede iskrenega pristanka, ki so ga na znotraj in zunaj dolžni cerkvenemu učiteljstvu (tč. 28).«⁷³ Pridigarji in spovedniki torej »v izvrševanju svoje službe ne morejo slediti lastnim teorijam ne teorijam drugih, čeprav jih zagovar-

⁶⁹ Prim. tudi belgijski 8—9, nemški 12, švicarski 23, angleški 6, španski 7.

⁷⁰ Rahner H. — Häring B., *Riflessioni...*, n. d., 52

⁷¹ Prim. belgijski 9, kanadski 26, švicarski 22, 2, severnoameriški 6—7.

^{71a} *Theol. moralis* I, n. 15, p. 6.

⁷² Prim. npr. indonezijski 7.

⁷³ Prim. npr. cejlonski 4, 7—8.

jajo bolj ali manj znani teologi, če te teorije nasprotujejo nauku cerkvenega učiteljstva.«⁷⁴

Mnogi episkopati naročajo podobno kakor škotski: »V pastoralnem delu morajo škofje in duhovniki dokazovati samo Kristusovo ljubezen, kazati njegovo razumevanje in sočutje. Poznajo namreč težke probleme zakonskega življenja... Njihovo pastoralno delo je posebej poklicano, da deli veselje in žalost mnogih katoliških družin. Duhovniki poznajo slabosti človeške narave, poznajo pa tudi željo našega katoliškega ljudstva, da bi ostalo zvesto Kristusu. Po Kristusovem zgledu bodo raje spodbujali kakor obsojali« (tč. 8).⁷⁵

Treba pa je paziti, da preveliko razumevanje ne bi »pospeševalo pri zakoncih povprečnosti ali lahkotnega prilagajanja« kontracepciji; kajti »tako na področju urejanja rojstev kakor na drugih področjih nramnega življenja se noben kristjan ne sme izmikati trudu, da si stalno in odgovorno prizadeva, da s pomočjo milosti izpolni božjo voljo.«⁷⁶

Posamezna naročila episkopatov največkrat zahtevajo od duhovnikov, naj le-ti »realistično vzgajajo vesti« zakoncev ter »jih vodijo k objektivni resnici, ki jo uči cerkveno učiteljstvo.«⁷⁷ Vzgoja vesti pa se mora izvrševati »z obzirnostjo, ki je polna spoštovanja.«⁷⁸ Vzgoja mora oblikovati »samostojno vest«.⁷⁹

Pri svojem delu, »posebno še pri podeljevanju zakramentov, bodo dušni pastirji spoštovali odločitve vernikov, če so bile te odločitve storjene z odgovornostjo«,⁸⁰ to pomeni, da »bodo spoštovali iskreno dobro vero tistih, ki niso uspeli, čeprav so si prizadevali, da bi sprejeli nekatere točke okrožnice.«⁸¹ S temi izjavami škofje mislijo na nesoglasje nekaterih zakoncev z naukom okrožnice glede kontracepcijskih sredstev.

Pri spovedi se je treba varovati »vsakega laksizma in rigorizma.«⁸² »Ker mora biti Kristusov nauk apliciran na tisoče različnih okoliščin in pogojev življenja«,⁸³ »okrožnica pa ne more imeti pred očmi vseh pastoralnih problemov«,⁸⁴ je treba tudi na področju urejanja rojstev ravnati »po splošnih načelih, ki se nanašajo na vsa področja življenja.«⁸⁵ Dušni pastirji, posebno spovedniki, bodo torej ta načela uporabljali, npr. načelo o dobri veri, o koliziji dveh istočasnih dolžnosti, o grešni navadi, ki se jo nekdo trudi premagati, o zmanjšani svobodi zaradi velikih težav.

Tistih, ki si resno prizadevajo, da bi se prepričali o papeževem nauku glede kontracepcije, čeprav se po njem še ne ravnaajo, ali tiste, ki se trudijo, da bi živeli po tem nauku, čeprav jim to vedno ne uspe, naj

⁷⁴ Španski 15.

⁷⁵ Prim. npr. švicarski 25.

⁷⁶ Italijanski 5, 4; prim. nemški 17.

⁷⁷ Brazilski 12; podobno večina episkopatov.

⁷⁸ Francoski 20; prim. irski 6.

⁷⁹ Nemški 16.

⁸⁰ Nemški 16; prim. skandinavski 4, 9.

⁸¹ Kanadski 25; prim. španski 15.

⁸² Kanadski 21.

⁸³ Avstrijski 7, 3; prim. indonezijski 5, 4.

⁸⁴ Angleški 9, 2.

⁸⁵ Švicarski 22, 2; prim. angleški 5, 1.

duhovniki ne prikrajšujejo pri zakramentih, ampak jih naj k njim navajajo. Navajajo naj jih k zakramentu pokore pa tudi k pogostnemu obhajilu; pred obhajilom pa v teh primerih ni vedno potrebna predhodna spoved.⁸⁶

Nekateri episkopati dopuščajo tudi »odgovorno nesoglasje« duhovnikov s tem ali onim naukom okrožnice, npr. z naukom o kontracepcijskih sredstvih.⁸⁷ Odločno pa zahtevajo, da mora dušni pastir »verno prikazati avtentični nauk Cerkve, ko izvršuje svojo službo v imenu Cerkve.«⁸⁸ Dušni pastir torej ne sme vernikom vsiljevati svojega prepričanja ali jim razlagati svoje teorije. Tisti, »ki so dolžni v imenu Cerkve učiti, morajo čutiti dolžnost, da se vzdrže vsake odkrite opozicije do okrožnice,«⁸⁹ saj bi s tem lahko povzročali pohujšanje.

Večina episkopatov je pozvala duhovnike k pospešeni pastoračiji družine, zakoncev in zakonskih pripravnikov. Da bo ta pastoračija uspešna, naj duhovniki sodelujejo z laiki, posebno s kompetentnimi, npr. z zdravniki, psihologi, sociologi, naj sodelujejo dalje duhovniki med seboj ter s škofi.⁹⁰ Pastoračija družine je danes »velika in nujna naloga, da bi z njo dvignili zakonsko življenje v vseh njegovih vidikih in vrednotah.«⁹¹

b) Škofovske izjave pogosto pozivajo znanstvenike, posebno teologe, antropologe, biologe, sociologe, zdravnike in psihologe, naj pomagajo Cerkvi in zakoncem s svojimi raziskavami.⁹² »K poglobljenemu spoznanju« vprašanj o posredovanju življenja in o uravnavanju rojstev je bodril teologe in druge znanstvenike tudi sam Pavel VI.⁹³ »Mnoga vprašanja« v zvezi s tem posredovanjem in uravnavanjem so namreč še odprta.⁹⁴ Nekateri teh problemov nakazujejo nemški škofje: »Diskusija, ki jo je zbudila objava okrožnice, bi morala imeti namen, da prinese dodatne pojasnitve različnih vprašanj, ki se tičejo zakona, npr.: kaj sledi za zakon, za njegovo zakramentalnost in za njegovo moralno strukturiranje iz nauka sv. pisma; kakšen smisel ima človeška in osebna spolnost in v čem obstaja notranja koordinacija njenih različnih značilnosti; kje so meje med osebnim uravnavanjem postopka porajanja življenja, ki je človeku vrojen, in med oblikami, ki nasprotujejo dostojanstvu ravnjanja z življenjem in z ljubeznijo; kako je treba v luči razodetja razumeti svetost človeškega življenja; kakšen je pomen doneskov, ki jih prispeva spoznanje svetne znanosti in kje so meje pri uporabi teh spoznanj; po katerih normah se

⁸⁶ Posebno jasno o tem učijo: francoski 15, nemški 16, kanadski 26, skandinavski 4, 9, brazilski 12, švicarski 22, 2, avstrijski 10, 1, belgijski 9.

⁸⁷ Prim. severnoameriški 26, nemški — pastoralna izjava, 3, 2, skandinavski 5, 3—4.

⁸⁸ Severnoameriški 26.

⁸⁹ Kanadski 16.

⁹⁰ Prim. severnoameriški 27—30, francoski 21—23, angleški 10, italijanski — sklep izjave, nemški 15.

⁹¹ Italijanski — sklep izjave.

⁹² Prim. belgijski 15, 3, nemški 15, kanadski 27, angleški 9, 1.

⁹³ Uvodni govor na 2. konferenci južnoameriških škofov v Bogoti 24. sept. 1968.

⁹⁴ Prim. francoski 18, avstrijski 11, 1, italijanski 4, 2, nemški 14—15.

mora ravnati izbira bioloških menjav v zakonu; potrebna je tudi razjasnitev nauka okrožnice o zdravstvenih posegih« (tč. 14).⁹⁵

Pomoč teologov je potrebna »posebno danes, saj se pred krščansko vestjo pojavljajo naraščajoči problemi, ki jih ustvarjajo razmere sedanjega sveta; dušni pastirji pa ne morejo imeti pripravljenih konkretnih rešitev za vsak problem... Teologi zato ne bodo zanemarili sodelovanja s cerkvenim učiteljstvom, da tako pomagajo vernikom razumeti besede pastirjev, da razlagajo njihov nauk, da ga poglobljajo in širijo... Delo teologov zato ni končano, ampak se nadaljuje.«⁹⁶ Zanimivo je, da je to izjavo dal ravno italijanski episkopat.

»Med škofi in teologi bi razna nesoglasja... morala postati predmet plodonosnega dialoga. Škofje in teologi imajo namreč različne funkcije v Cerkvi, različno odgovornost z ozirom na vero ter ustrezne karizme.«⁹⁷

Škofje zagotavljajo teologom: »V Cerkvi obstajata zakonita svoboda raziskovanja in misli. Obstajajo tudi splošne in relativne norme. ki dovoljujejo nesoglasje (z naukom cerkvenega učiteljstva, ki nima značaja nezmotljivosti). To je res posebno v okviru zakonite spekulacije in teološkega raziskovanja.«⁹⁸ Pri svojem delu pa morajo biti teologi samodisciplinirani.«⁹⁹ Teologi in strokovnjaki »se bodo dobro zavedali svoje odgovornosti in ne bodo pozabljali na poslanstvo, ki jim ga je zaupala Cerkev. Varovali se bodo nevarnosti, da bi vznemirjali vesti, ki niso navajene na teološke subtilnosti, s tem, da bi izven strogo teološkega okolja razširjali mnenja, vprašanja in dvome, ki se pojavljajo njim, teologom.«¹⁰⁰

Sklep

Vsi katoliški episkopati sveta so se v svojih izjavah k okrožnici 'Humanae vitae' načelno solidarizirali z njenim naukom o urejanju rojstev, tudi s prepovedjo kontracepcijskih sredstev. To je prvo važno dejstvo, ki ga moramo ob preučevanju njihovih izjav ugotoviti. Ta solidarnost ima velik pomen za moralno teologijo, za dušno pastirstvo in za stališče katoliških vesti. Če je namreč celotno cerkveno učiteljstvo v neki moralni zadevi edino, čeprav ne gre za nezmotljivi nauk, potem ni mogoče, da bi kak katoličan, ki se zaveda, kaj je cerkveno učiteljstvo, mogel imeti trdno načelno prepričanje, ki je omenjenemu nauku nasprotno. Po našem mnenju bi moral imeti solidno veran in normalen katoličan v tem primeru vsaj široko moralno gotovost, da je stališče cerkvenega učiteljstva ob sedanjih naravnih in nadnaravnih spoznanjih Cerkve pravilno in obvezno. S to trditvijo pa kajpada ni rečeno, da v t. i. moralno patoloških primerih ne bi bila mogoča nepremagljiva zmeta oziroma nasprotno prepričanje. Tako izjemno prepričanje je treba do-

⁹⁵ Prim. tudi švicarski 15, angleški 9, 1, italijanski 4, 3, francoski 9.

⁹⁶ Italijanski 4, 2; prim. kanadski 16, brazilski 10, španski 6.

⁹⁷ Severnoameriški 25.

⁹⁸ Severnoameriški 23; prim. brazilski 10, italijanski 4, 2.

⁹⁹ Angleški 11.

¹⁰⁰ Brazilski 10; prim. severnoameriški 23.

pustiti tudi v primerih nezadostne katoliške vernosti ali glede posameznih utemeljitev in posameznih zahtev okrožnice ‚*Humanae vitae*‘. Posebno za dušnega pastirja je jasno, da ne more in ne sme drugače učiti o urejanju rojstev kakor cerkveno učiteljstvo.

Episkopati, posebno najuglednejši, kakor so npr. francoski, nemški in italijanski, pa nauka okrožnice niso enostavno samo potrjevali, ampak so ta nauk, posebno v tistih točkah, ki so bile za mnoge katoličane težje sprejemljive, tudi razlagali in reševali probleme, ki so z njim v zvezi nastali na teološkem, posebno na moralnoteološkem in dušnopastirskem področju ter v nrvnem življenju katoličanov. Nauk škofov je za ta področja prinesel več važnih rešitev in aplikacij, ki jih mora z vso resnostjo sprejeti teologija, pastoracija in katoličani, ki uravnavajo rojstva, saj je nauk svetovnega episkopata komplementarni nauk k papeževemu učiteljstvu, je torej tudi nauk cerkvenega učiteljstva.

Najbolj pomemben je naslednji nauk episkopatov: nauk okrožnice ‚*Humanae vitae*‘ je reden in avtentičen nauk cerkvenega učiteljstva; ta nauk veže ‚*per se*‘ v vesti in ga zato morajo katoličani sprejeti z vso resnostjo ter si morajo po njem prizadevno oblikovati vest; ‚*per accidens*‘ pa ta nauk dopušča, da se kdo z njim vsaj začasno ne more strinjati; to izjemo dopušča nauk okrožnice tedaj, če si je kdo po njem iskreno oblikoval vest, pa se o njegovi obveznosti ni mogel prepričati, če je torej kdo v nekakšni nepremagljivi zmoti, kar velja posebno glede norme o prepovedi kontracepcijskih sredstev; možnost nesoglasja z naukom okrožnice izjave episkopatov torej dopuščajo; kristjan se mora tudi na področju urejanja rojstev končno ravnati po svoji prepričani vesti, svojega prepričanja pa ne sme imeti za dokončnega, če le-to nasprotuje cerkvenemu učiteljstvu; v Cerkvi obstaja svoboda vesti, ni pa svobode od oblikovanja vesti; če pride na področju uravnavanja rojstev do kolizije dolžnosti, ki zahtevata istočasno izpolnitev, se bodo zakonci odločili za izpolnitev tiste dolžnosti, ki jo iskreno imajo pred Bogom za večjo, čeprav potem ne bi izpolnili manjše dolžnosti; kdor ravna glede kontracepcijskih sredstev po svoji prizadevno oblikovani in prepričani vesti, ne stori formalnega greha; brez greha bi bil tudi tisti, ki v koliziji istočasnih dolžnosti povzroči oz. dopusti manjše zlo; uporaba kontracepcijskih sredstev iz golega egoizma je velik greh; uporaba teh sredstev pa more biti samo mali greh, če do nje pride predvsem zaradi velikih težav zakoncev, kar povzroči ‚*deficientiam actus*‘; kdor bi uporabljal kontracepcijska sredstva iz nepremagljivega prepričanja ali kdor bi se ravnal po načelu o izpolnitvi večje dolžnosti v navskrižju istočasnih dolžnosti ali čigar kontracepcijsko dejanje se ne more imeti za ‚*actus humanus perfectus*‘, sme brez predhodne spovedi sprejeti sv. obhajilo; dušni pastirji morajo vernikom prizadevno in obzirno oblikovati vest po nauku okrožnice ter morajo glede uravnavanja

rojstev vedno oznanjati nauk Cerkve; pastoračiji družine in zakona je treba posebno danes posvetiti vso pozornost; nekatera vprašanja, o katerih razpravlja okrožnica, in nekatera druga vprašanja v zvezi z zakonom potrebujejo še nadaljnega preučevanja; pri preučevanju teh vprašanj so teologi svobodni, morajo pa to svobodo uporabljati v blagor duš in Cerkve; tudi preučevanja svetnih znanstvenikov o uravnavanju rojstev so potrebna; problemi glede uravnavanja rojstev ne smejo biti razlog za razprtije in needinost v Cerkvi, ampak predmet plodnega dialoga.

Z zgleodom svojega nauka škofje prepričljivo kažejo, da se je treba zvesto oklepati papeževega učiteljstva, prav tako pa učijo, da mora biti aplikacija načel, ki jih je papež podal v okrožnici ‚*Humanae vitae*‘, dušno-pastirska in moralnoteološka, to se pravi, da je treba pri izpolnjevanju norm za uravnavanje rojstev resno upoštevati tudi zunanje in notranje razmere zakoncev. V okviru zvestobe papeževemu učiteljstvu in blagru duš se je torej treba pri razlaganju in aplikaciji nauka okrožnice varovati vsakega formalizma, življenjskega simplicizma in pastoralne neobčutljivosti, prav tako pa podcenjevanja nauka okrožnice, laksizma v aplikaciji tega nauka in poudarjanja neodvisnosti vesti od njega.

Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma

Jože Rajhman

TRUBARS ÖKUMENISCHE IDEEN IM LICHT DES KATHOLISCHEN ÖKUMENISMUS

Zusammenfassung: Die ökumenische Bewegung ist gewiss eine Folge der vertieften theologischen Forschungen und des vertieften Lebens aus der geoffenbarten Wahrheit; aber auch der geschichtlichen Forschung ist es zu verdanken, dass die ökumenische Bewegung so rasch verbreitet wurde, nicht nur innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch bei den getrennten Brüdern. Besonders die Neuentdeckung des Lutherbildes in der katholischen Theologie und Kirchengeschichte bewirkte in den Reihen der protestantischen Ökumenisten auch ihrerseits eine gründlichere Erforschung der Entstehung des Protestantismus. In unserem slowenischen Kulturraum ist bisher wenig getan worden, damit das Bild unserer protestantischen Bewegung neu entdeckt und bewertet würde. Bei der Erforschung der Schriften Trubars kann man leicht sehen, dass Trubar in seiner Zeit schon eine gewisse Form vom Ökumenismus kannte und sich ökumenisch betätigte. Das veranlasst uns, unser Trubarbild wenigstens diesbezüglich zu verbessern und in Trubar einen Vorgänger unserer jetzigen Zeit zu sehen.

1. Zgodovinskost katoliškega ekumenizma

Zgodovinskost je eno izmed načel pokoncilskega ekumenizma. Nujno se moramo ozreti v preteklost in nepristransko ovrednotiti okoliščine, ki so privedle do določene zgodovinske podobe časa, v katerih so nastale ločene krščanske skupnosti.¹ Obenem moramo poudariti, da je ekumenizem sam zgodovinski pojav in kot tak odvisen od dejavnikov, ki v določenem zgodovinskem obdobju pospešujejo ali zavirajo njegov razvoj.

Tako je drugi vatikanski koncil revidiral dosedanje trditve in nakazal, v kateri smeri naj hodi pokoncilska Cerkev, da »reformira« samo sebe in pride naproti ločenim bratom. Pogled v preteklost ji bo pomagal na tej poti k zbližanju. Tako je Cerkev po koncilu prav zaradi poglobljenega študija okoliščin, ki so pripeljale do ločitve z vzhodno Cerkvijo, preklicala izobčenje pravoslavne Cerkve in to dejstvo je olajšalo razgovore med najvišjimi predstavniki na obeh straneh.²

Podobno je Cerkev spremenila svoje gledanje na Lutra in protestantizem, ko je štiri stoletja živela od Cochlaea in v novejšem času od Grisarja in Denifla. Že precej let pred koncilom je J. Lortz s temeljito študijo »Reformacija v Nemčiji« utrl pot drugačnemu gledanju na Lutra. Ponovni pretres zgodovinskih dejstev je pripeljal Lortza do spoznanja, da so bile osnovne Lutrove težnje katoliške in da so bile teološke teze Lutra v »pomembnem obsegu katoliške«.³ Enakega mišljenja je znani zgodovinar tridentinskega koncila H. Jedin, ko piše, da »Luter ni hotel osnovati nobene

¹ Prim. W. Kasper, Das Gespräch mit der protestantischen Theologie, Concilium 1965, 334; tudi Odlok o ekumenizmu (E), tč. 3.

² Prim. Kard. Jaeger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn 1965, 63—65.

³ V. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje, 1967, 40.

novе Cerkve, hotel je katoliško ‚reformirati‘, in šele, ko mu to ni uspelo ... je pristal na graditev nove evangeljske cerkvene skupnosti«.4

Razumljivo je bilo pričakovati, da priznanja katoliške luterologije ne bodo ostala nezapažena v protestantskih krogih. Sprožila so odmev pri protestantskih ekumenistih, ki so sami skušali biti pravični do Lutra in 16. stoletja, ki je rodilo protestantizem. Tako Marc Lienhard postavlja »meje« protestantski kritiki Lutra in očita Lutru, da je zanemaril eshatološko dimenzijo evangeljskih svetov in pripravljaj, ne da bi hotel, pomeščanjenje protestantizma, nadalje očita Lutru, da je njegova indiferentnost glede Cerkve kot institucije privedla do pojava državne Cerkve; Lutrov nauk o Svetem Duhu je vse preveč vezan na realnost Besede; prav tako je zanemaril karizmatičnost v Cerkvi.5 Tako je predvsem Lortz z objektivno in nepristransko utemeljeno zgodovinsko kritiko protestantizma sprožil pri protestantih odmev, ki je bil gotovo nepričakovan, a toliko bolj pozitiven, saj se je začel protestantizem spraševati o sebi, kot je to storila Cerkev na koncilu.

Congar je v letih koncila ob delu za zблиžanje med katoličani in protestanti ugotovil: »Vem, žal, da ima ime Luter še danes zelo slab prizvok pri katoličanih, razen morda v Nemčiji«.6 Protestant Stauffer pravi, da Congarjevo mnenje ne more biti definitivno, ampak je le ugotovitev, kaj je danes splošna sodba v katoliški Cerkvi o Lutru in navaja vaticanski koncil, ki da se je pozitivno izrekel o Lutru, in sicer je pokazal na dve značilnosti, ki potrjujeta njegovo tezo: kardinal Quintero, nadškof v Caracasu, je vztrajal pri tem, da so za shizmo v 16. stoletju odgovorni tudi katoličani in da je Luter le reagiral na pokvarjenost cerkvenih dostojanstvenikov v dobi renesanse. Prav tako je poljski škof Gawlina prebral na tretjem zasedanju koncila odlomek iz Lutrovega komentarja o Magnificatu, da bi pokazal, da Lutrova kristocentričnost ni protimarijanska.7 Tako naj bi koncil potrdil mnenje katoliških luterologov Lortza, Jedina, Herteja, Richterja, Bouyerja, ki so videli v Lutru vernika. Luter je hotel najti gotovost v veri in je tako kataliziral v Cerkvi željo po reformi.8 Protestant Lackmann pa je zapisal sodbo jezuitskega patra Johannesa Deza, ki je že leta 1687 ob študiju augsburške veroizpovedi izjavil, da je temeljni nauk augsburške veroizpovedi osnova za dialog in možnost za vrnitev, ki je »potrebna in lahka«.9 Congar pa je v našem času prišel do zaključka, da katoličani tako dolgo ne bodo nič resnega podvzeli, da bi prišlo do zedinjenja s protestanti, dokler ne bodo popravili krivice, storjene Lutru, ki so ga doslej le obsojali.10 Končno Stauffer

4 Prav tam.

5 Marc Lienhard, *La place de Luther dans le dialogue protestant-catholique actuel, Positions luthériennes*, Paris 1965, 85—87.

6 Nav. v *The Sufficiency of God*, London 1963, nato v franc. prevodu *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 123—139.

7 R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel 1966, 120; prim. tudi Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, 40.

8 R. Stauffer, nav. delo, 110.

9 Max Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession*, Graz 1959, 49 sl.

10 R. Stauffer, nav. delo. 9.

pohvali katoliške teologe, da so se odrekli orožju polemike in da so priznali Lutru, da je imel čiste namene pri svojih reformatorskih načrtih in so tako prispevali k poglobitvi interkonfesionalnih razgovorov. Po mnenju Staufferja so se katoliški teologi osvobodili predsodkov svojih prednikov in podvrgli nauk wittenberškega meniha resni teološki kritiki.¹¹ J. Lortz, gotovo najkompetentnejši med katoliškimi luterologi, trdi, da bomo v meri svojega lojalnega spoznavanja vrednot pri Lutru in v reformaciji ter v meri spoznavanja katoliške Cerkve med protestanti našli pot k zbližanju.¹²

A. Hasler vrednoti storjeno delo katoliških luterologov in trdi, da so vsi tisti, ki jim je pri srcu edinost kristjanov, hvaležni za delo Lortza in prav tako za delo Herteja, saj sta oba odločilno vplivala na katoliško mnenje o Lutru v Nemčiji. Tako sta rehabilitirala Lutra in je sedaj možno raziskati Lutrovo teologijo prav tako nepristransko kot njegovo osebnost. Evangeličanski teologi se že dalj časa ukvarjajo z Lutrovo teologijo, da bi jo dojeli v njenem pravem prvotnem smislu. Sedaj začenjajo tudi katoliški teologi sistematično obravnavati teološke nazore Lutra, med njimi Brandenburg, Pfürtner, Mc Sorley, O. Pesch. Tako bodo po svoje prispevali k raziskavi protestantizma v njegovi prvotni obliki in pomagali protestantskim teologom pri njihovem prizadevanju za resnično podobo protestantizma.¹³

Tako je načelo zgodovinskosti, ki ga je koncil prevzel v odloku o ekumenizmu, pomagalo v veliki meri k medsebojnemu razumevanju in k »dialogu« med ločenimi kristjani.

Prav načelo zgodovinskosti, ki ga doslej nismo upoštevali dovolj pri proučevanju slovenskega protestantizma, nam bo pomagalo pojasniti marsikateri doslej nepojasneni pojav v razvoju slovenskega protestantizma in kritičneje presoditi vse okoliščine, ki so usmerjale naš protestantizem.

Tako je upati, da bomo po štirih stoletjih tudi katoličani drugače vrednotili delo naših protestantov in priznali njihovo vnemo. Razumeli bomo, zakaj je morala nova struja kloniti pred močnejšim vplivom tradicionalne Cerkve, obenem pa bomo priznali brez zavisti vse pozitivno v delu naših protestantov, posebno ko bomo ugotovili, da so se v svojem času trudili za ekumenska načela.

2. Slovenska smer evropskega protestantizma

S slovenskim protestantizmom so se izčrpno ukvarjali slovenski kulturni in literarni zgodovinarji. Ob problemih reformacijske dobe so se omejevali predvsem na opisovanje pojavov in sklepali iz njih na specifič-

¹¹ R. Stauffer, *Les recherches sur Luther dans le catholicisme: leur évolution depuis le début du siècle à nos jours*, v *Eglise et Théologie*, Paris 1961, no. 71.

¹² J. Lortz, *Martin Luther v Découverte de l'oecuménisme*, Paris 1961, 365 sl.

¹³ A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik*, München 1968, 38; prim. tudi v *Reformation aus Rom*, Tübingen 1967, razpravo A. Ansgarja »Gespräch mit den evangelischen Christen«, 138. sl.

nost slovenskega protestantizma, ki je prinesel Slovincem z novo vero, ki je pobljže niso opredelili, književnost v lastnem jeziku. Za narodni obstoj je dejstvo lastne književnosti bistveno važno. Razumljivo je, da kulturni in literarni zgodovinarji niso mogli in ne hoteli določiti natančnejše teoloških struj in idej, ki so vplivale na slovenski protestantizem, niti niso poskušali razložiti teološke vsebine protestantske književnosti.¹⁴ Toda že Kidrič in za njim Rupel, kasneje še Slodnjak, so opazili, da kaže slovenski protestantizem v okviru evropskega protestantizma značilnosti, ki so lastne le njemu, in je tako mogoče govoriti o slovenski smeri evropskega protestantizma.¹⁵ Ako razumemo pojem »evropski protestantizem« kot skupek vseh pojavov reformacijskih teženj, potem moramo vključiti v sklop evropskega protestantizma tudi kalvinizem in cvinglijanstvo.

Trubar ni prišel neposredno v stik z luteranstvom (dejstvo, ki ga moramo posebej podčrtati), temveč šele časovno v daljšem razdobju za stiki, in to razmeroma zelo živahnimi, s cvinglijanstvom. V dobi nemškega pregnanstva je Trubar spremenil svoje mnenje, vendar imenovati Trubarja »pravovernega« luteranca bi bilo pretirano, saj govori toliko dejstev proti tej opredelbi.¹⁶ Priznati pa moramo, da je Trubar šel v obrobni vprašanjih, ki niso bila bistvena, ali se vsaj njemu niso zdela takšna, isto pot kot nemški protestantizem Lutrove smeri.

To velja predvsem za »ekumenizem« 16. stoletja, ki ga Trubar pozna in skuša uveljaviti v svojem etničnem in zgodovinskem prostoru. Niti Zwingli niti Kalvin nista pokazala zanimanja za ekumenske razgovore, ki so bili v tisti dobi pogojeni s turško nevarnostjo, ki je grozila vsej Evropi, posredno tudi protestantizmu. Trubar je hodil v »ekumenskem razgovoru« po poti svojega drugega vzornika Lutra.

3. Protestanski »ekumenizem«

Luter je prvič pomislil na Vzhod l. 1519 v Leipzigu, ko je svojemu nasprotniku v disputaciji Ecku dokazoval svoj prav, češ tudi vzhodni kristjani ne priznavajo rimskega primata. Eksistenca kristjanov in Cerkev v Grčiji, Afriki in Aziji je za Lutra dovolj močan argument, da z njim zanika nujnost rimskega primata, saj je cerkveno življenje možno tudi izven rimskega juridičnega območja.¹⁷ Ruski korespondent Franca v.

¹⁴ M. Rupel, Primož Trubar, Ljubljana 1962, 98, 99.

¹⁵ Prim. A. Slodnjak, Nov pogled na vznik slovenske in hrvaške reformacijske književnosti 16. stoletja, Slavistična revija V—VII, 1954, 109 sl.; prim. M. Rupel, nav. d., 84—85, 96, 98, 139, 154, 225 sl. in Fr. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1938, 35, 72; nadalje B. Saria, Erzherzog Karl II. und die slowenische Reformation, Innerösterreich 1564—1619, Joannea II, Graz, 121, O. Sakrausky, Theologische Strömungen in den reformatorischen Literatur der Slowenen und Croaten, Slowenische Reformation, München 1968, 135 sl.

¹⁶ Prim. M. Rupel, nav. d., 226; prim. O. Sakrausky, nav. d., 142 sl.

¹⁷ W. Kahle, Vorahnung der Ökumene v Reformation in Europa, 1967, 310. Prim. tudi R. Friedenthal, Luther, München 1967, 254 sl. in D. Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, Scholastik 1962, 367, nav. Schulz, Das Gespräch mit der Orthodoxie, Concilium 1965, 325.

Baadra je zapisal v preteklem stoletju, da je Lutrov argument na leipziških razgovorih o eksistenci pravoslavnihi cerkva bil njegov najmočnejši argument.¹⁸ V brošuri »Von Abendmahl Christi« (l. 1528) je Luter iskal definicijo za Cerkev v skupnosti kristjanov vsega sveta, ki je zapisana v evangeliju, ne v papežu in kanonskem pravu. Tudi pozneje je Luter mislil na pravoslavje v knjigi »Von den Konzilien und Kirchen«.¹⁹

V drugi polovici 16. stoletja je bil Stephan Gerlach pridigar v Carigradu in je zapisal to mnenje o pravoslavnihi: »In Summa, sie sind best in allen Stücken Papistisch, ausgenommen vom Ausgang des Heiligen Geistes, von gesäuertem Brodt, vom Fegefeuer und dass der Papst nicht Christi Statthalter sey!«²⁰ Pravoslavje je bilo dokaj zadržano v odgovorih na prijazna pisma tübinških teoloških profesorjev v letih 1573—1581: »Ne pišite nam o dogmah, ampak le prijateljsko«.²¹ Zdi se, da pravoslavnihi ni bilo toliko do teoloških razgovorov, skrbela jih je bolj osamljenost v turškem muslimanskem svetu. Zato je prišel Antonios Eperekos l. 1543 k Melanchthonu; v isti misiji je bil pozneje Srb Demetriji l. 1559.

Vse, kar je storil protestantizem v stikih s pravoslavnihi v 16. stoletju, je bila pobuda majhnega kroga ljudi, pa še ti so izšli iz kroga prijateljev helenske kulture in grškega jezika. Zdi se, da Luter sam ni dal neposredne pobude za stike s pravoslavjem, čeprav je bil naklonjen misli o zbliznanju s pravoslavnihi.

4. Trubarjev slovenski »ekumenizem«

Kolikor vem, je prvi uporabil izraz »ekumenizem« pri Trubarju G. Stökl.²² Čeprav so že mnogi pred njim govorili o Trubarjevih stikih s pravoslavjem, vendar nihče ni uporabil izraza »ekumenizem« in dosledno nihče ni mislil v ekumenskem smislu razložiti Trubarjevih naporov, da bi našel stike s pravoslavnihi. Do Stökla je bilo Trubarjevo delo sicer v okviru Ungnadovega zavoda ocenjeno, njegovi naporji za izdajo knjig v cirilici in glagolici priznani, vendar v vsem Trubarjevem prizadevanju za »eno vero do Carigrada« nismo zapazili »ekumenskega« duha, vsaj ne v teološkem pomenu besede »ekumenizem«.

V primerjavi z nemškimi poskusi zbliznanja je bil Trubar predvsem bolje poučen o pravoslavju in tudi izčrpnije je znal opisati pravoslavje v primerjavi z Gerlachom. Seveda ni prištevati tega znanja izključno Trubarjevi erudiciji, temveč tudi dejstvu, da je bil Trubar zemljepisno bliže razmeram na Balkanu, razumel je tudi jezik Hrvatov in Srbov, čeprav ni upal pisati v tem jeziku in je iskal za prevode večje ljudi. V nemškem predgovoru »Prvega dela novega testamenta« (izšel v Tübingenu l. 1562) je Trubar pokazal svoje znanje o pravoslavju. Obširno poroča

¹⁸ W. Kahle, nav. d., 310.

¹⁹ W. Kahle, nav. d., 310.

²⁰ W. Kahle, nav. d., 310.

²¹ W. Kahle, nav. d., 316.

²² G. Stökl, Die Deutsch-slavishe Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert, Breslau 1940, 230.

o pravoslavni liturgiji sv. Janeza Krizostoma. Ugotovil je, da je to maša, ki se »od besede do besede« ujema s tisto, »ki jo je Erazem Rotterdamski prevel pred leti iz grščine v latinščino in ki jo nahajamo na koncu petega zvezka Ivana Krizostoma, knezoškofa carigradskega.«²³ O pravoslavju sta ga poučila predvsem dva pravoslavna duhovnika: Matija Popović iz Bosne in Ivan Maleševac iz Srbije. Oba duhovnika je peljal v Urach, da bi tam pomagala pri prevajanju hrvaških knjig.²⁴ Tako bi mogel Trubar izčrpno poročati Andreju Ossiandru o »reussische Messe« (pač o vzhodni maši), če bi se Ossiander obrnil nanj, ne pa na nadvojvodo Alberta Pruskega. Ossiander je namreč menil, da se bogoslužna oblika vzhodne cerkve veliko bolj ujema z obliko prve cerkve kot rimska.²⁵

Trubarju je bilo kmalu jasno, da imajo pravoslavni nekaj skupnega s protestanti: nimajo rimske maše, ampak berejo mašo v domačem jeziku, kar Trubar zelo naglašča, obhajajo se pod obema podobama, krščujejo z neblagoslovljeno vodo, »one Salcz, Staub und öll.«²⁶ Duhovniki se lahko ženijo pred posvetitvijo, toda posvečeni se ne morejo, ako hočejo ostati mašniki.²⁷

Trubar je poročal v mirnem tonu, nikjer ne pade žaljiva beseda, nikjer ni zapaziti polemičnega prizvoka. Videti je, da mu je predvsem do objektivnosti, pa ne brez simpatij. Seveda je pa predgovor iz l. 1562 edino mesto, kjer Trubar in slovenski protestanti sploh govorijo o vzhodni cerkvi.²⁸

Protestantske namere so bile dokaj jasne. Prevajali in tiskali so knjige v glagolici in cirilici, da bi z njimi širili svoj nauk. Vendar ne izključno. Ker so bili glagoljaši povečini katoličani, bravci knjig v cirilici pa pravoslavni, je bilo pričakovati, da bodo prav knjige v cirilici pripeljale do razgovorov, ki naj bi tesneje povezali pravoslavne in protestante in bi tako ostvarili sanje slovenskih protestantov o eni veri do Carigrada.²⁹ In prav iz spravljivega tona Trubarjevega predgovora sklepamo, da je bilo Trubarju prej do zedinjenja s pravoslavnimi kot do polemike z njimi.³⁰

To trditev podkrepimo z izvodom Trubarjevega Psalterja, ki je hranjen v Stuttgartu (Ta celi Psalter Davidov iz leta 1566). Bil je last slovenskega študenta Andreja Lušina. V njem je avtogram z zeleno tinto ohridskega nadškofa Gabrijela, ki je na enem svojih potovanj obiskal znamenitega poznavalca grščine Crusiusa.³¹ Slovenski študent Lušin je bil blizu nazorom svojega slovenskega vzornika in je rad gojil stike s pravoslavjem. Če bi mu bilo do polemike, verjetno ne bi prosil za avtogram.

²³ M. Rupel, nav. d., 133, prim. tudi Lokar, Iz predgovorov naših protestantskih pisateljev, Trubarjev zbornik 1908, 13.

²⁴ G. Stökl, nav. d., 230, 233; M. Rupel, nav. d., 129, 130.

²⁵ G. Stökl, nav. d., 233.

²⁶ Lokar, nav. d., 14.

²⁷ Prav tam.

²⁸ G. Stökl, nav. d., 233.

²⁹ Prav tam, prim. Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana 1968 30, 31.

³⁰ G. Stökl, nav. d., 234.

³¹ G. Stökl, nav. d., 240.

Kaj več o Trubarjevih stikih s pravoslavjem ne vemo. Pač pa se nam razkrije Trubarjeva zamisel stikov s pravoslavjem v luči turške nevarnosti.

5. Protestantiski in Trubarjev pogled na turško nevarnost

Ne moremo zanikati, da turško vprašanje v stikih s pravoslavjem ne bi bilo odigralo važne vloge. Turki so bili v očeh slovenskega ljudstva pa tudi nemškega meščanstva metafizično zlo, božja šiba, ki je ni mogoče odvrniti z orožjem.³² Zato je tudi zamisel Ungnadovega bibličnega zavoda našla odmev, saj je nastala prav v takšnih razmerah. Ungnad je skoraj vse svoje življenje preživel na bojnem polju proti Turkom in je spoznal, da »bodo prej dosegli na ta način (s tiskanjem knjig) mir z njimi kakor s sulicami in puškami«.³³

Protestantizem je moral priti v stik s Turki v letih turške ekspanzije, ki je sovpadala z ekspanzijo protestantizma, predvsem v avstrijskih deželah in na Ogrskem. Turki so poznali razliko med katoličani in protestanti, in če so ti prišli v ujetništvo, so Turki z njimi mileje ravnali kakor s katoličani. To ravnanje je Luter pozitivno ocenjeval, ker je bila zanj turška nevarnost predvsem politično in ne versko vprašanje. Zanj je bil boj proti papežu na prvem mestu, Turke je hotel celo izkoristiti v tem boju proti papežu. Toda kmalu je spremenil svoje mišljenje in mu je v dobro šteti, da ni podlegel laskanju sultana Sulejmana.³⁴ Turki so namreč napredovali in se nevarno bližali osrčju Evrope in torej tudi zibelki protestantizma. Luter je hotel spraviti na noge križarsko vojsko, toda ne s papežem na čelu, ampak s cesarjem.³⁵

Trubar je seveda drugače gledal iz neposredne bližine na turško nevarnost. V Trubarjevih očeh so bili Turki vsaj tako, če ne še bolj nevarni kot rimska cerkev. Turek in papež sta mu pomenila vse življenje največja sovražnika, trdi Rupel.³⁶ Tako naj bi v eni sapi vzdihoval k Bogu »Zateri Turka, papeža«.³⁷ Vendar moremo reči, da je Turek pomenil Trubarju vedno neposrednejšo nevarnost in grozljivejšo stvarnost kot papež. V tem se močno razlikuje od Lutera. V Derendingenu je izdal l. 1567 knjigo »Ena duhovska pejsen zuper Turke«. V njej je kar petkrat omenil Turke, jim pridružil papeža in prosil Boga: »Ne daj, da bi tuja čast od Turkov se zatrla, od papeža zavrgla, tuja cerkev razdrila«. Čeprav je pesmi botroval Luter s pesmijo »Gott der Vater whon uns bei«, je Trubar zapel po svoje, iz ene kitice je napravil tri in vpletel vanjo Turke, čeprav jih predloga ne omenja. Turki so bili Trubarju vendar nevarnejši od papeža, zato jih

³² Slodnjak, Nov pogled, SR V—VII 1954, 110.

³³ Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana 1968, 30.

³⁴ J. Kissling, Einiges über den türkischen Hintergrund zur Zeit der slowenischen Reformation, v zborniku Abhandlungen über die slowenische Reformation, München 1968, 62.

³⁵ Prav tam.

³⁶ Nav. d., 225.

³⁷ Prav tam.

omenja na prvem mestu pred papežem kot sovražnike slovenskega ljudstva.³⁸

Trubarju se je morala poroditi misel, kako se ubraniti Turkov. Reformacije naj bi se oklenil tudi zato, da bi »posredno ublažil tudi turško nasilje«. ³⁹ Turško nasilje je hotel ublažiti v Ungnadovem smislu: s prevodi svetega pisma v Turkom znani govoricu naj bi širil evangelij, pri čemer bi mu pomagali pravoslavni.

Zato je rad ustregel protestantskemu teologu Andreae, ki je iskal podatke o mohamedanski veri, da bi »wo jmmmer muglich, bey den gefangenen Türcken eigentlich zu erkundigen, ob nicht der Türkisch Alcoran zur handen gebracht, vnnnd aus demselben bey den gefangenen Türcken erkundigt werden möcht, was jhr vermeintlicher Glaub vnnnd Religion, vnnnd welches die rechte Dolmetschung des Alcorans seie«. ⁴⁰ Trubar je izprašal turškega pašo, ki je bil ujet na ljubljanskem gradu, pa tudi nekega turškega duhovnika v Ribnici, turške ujetnike v Crnomlju pa je dal izpraševati drugim. ⁴¹

Že l. 1560 je pisal kralju Maksimilijanu, da morajo njegovo delo in Ungnadovo biblijsko tiskarno podpirati zlasti avstrijski stanovi in hrvaški ter ogrski plemiči, češ da so to »dolžni storiti pred vsemi drugimi narodi zato, ker govore slovensko in hrvaško njihovi podložniki in celo Turki (t. j. slovanski odpadniki v turški državi), in ker bodo s tiskanjem biblije prej dosegli mir s Turki kakor s svojimi sulicami in puškami«. ⁴² Takrat je bil mnenja, da bo »Kristus s pomočjo njegovega slovstvenega dela oslabil in zmanjšal Mohamedovo in Antikristovo cesarstvo«. ⁴³ Iste misli je ponovil v posvetilu glagolskega Novega testamenta l. 1562 istemu vladarju. Tu je razložil, da so »momenti, da bi bil najboljši del Turkov sposoben sprejeti evangeljsko resnico«. ⁴⁴

Slodnjak prav Trubarju pripisuje, da si je prizadeval za pridobivanje hrvaškega in srbskega ljudstva ter celo delov turškega prebivalstva za zahodno omiko s pomočjo reformacijskih načel, kar pogrša pri drugi generaciji slovenskih protestantov. ⁴⁵

Ob grozi turške nevarnosti je prišel Trubar do presenetljivega spoznanja, da so katoličani in luterani v grehah. Zato Bog tepe vse, katoličane in luterane. »Zatu se oben na čudi inu Bogu krivo ne daje oli persodi, kir nas taku s Turki inu z drugimi nadlugami obiše inu štrajfa«. ⁴⁶ Trubar-

³⁸ Prim. Ta prvi psalm ž nega trijemi izlagami 1579 (faksim. izdaja Ljubljana 1957) in Slovenski protestantski pisci 1. izd. 146 sl., 152.

³⁹ Rupel, nav. d., 225.

⁴⁰ Nem. prevod B. Saria Ruplovega Primoža Trubarja, München 1965, 237, prim. Rupel, Primož Trubar, 194.

⁴¹ Rupel, nav. d., 195.

⁴² Slodnjak, Nov pogled, 115, tudi Slovensko slovstvo, 30.

⁴³ Prav tam.

⁴⁴ Nav. d., 115, prim. tudi Lokar, Iz predgovorov, 16, kjer navaja Trubarja, da »veliko imenitnih Turkov dá celo svoje otroke skrivaj krstiti in pozneje, ko dorastejo, h kristjanom v vzgojo dajo, da se nauče krščanske vere...«

⁴⁵ Slodnjak, Nov pogled, 115.

⁴⁶ Slovenski protestantski pisci, 1. izd. 143 sl.

jeva ekumenska misel se je raztegnila tudi na katoličane. Tega dejstva, ki ga je prvi zapazil G. Stökl, ne smemo omalovaževati, ampak moramo dati priznanje veliki in širokogrudni osebnosti Trubarja, ki je bil v svojem času tako blizu današnjemu pojmovanju ekumenizma.

V slovenskem protestantskem slovstvu bi pričakovali poročilo o mohamedanski veri v enem izmed obširnih predgovorov, najdemo pa ga prav v pojasnilih k prevodu Razodetja sv. Janeza (iz l. 1577). Trubar je videl »turško apokalipso« in če je hotel tekst Razodetja približati svojim bralcem, jim ga ni mogel nazorneje pojasniti kot prav ob Turkih.⁴⁷ Ob tej apokaliptični katastrofi je pač preudarni Trubar moral marsikaj storiti, česar ne bi storil, marsikaj preskočiti in biti tolerantnejši tako do pravoslavnih kot tudi do katoličanov. Skupna nevarnost je narekovala modro politiko popuščanja. Ne bomo daleč od resnice, ako zapišemo, da je Trubarjev ekumenizem v slovenski izdaji porodila turška nevarnost.

Povzetek

Ako strnemo naša dognanja o Trubarjevem ekumenizmu, ki smo jih zapazili v doslej znani literaturi o slovenskem protestantizmu in črpali iz že znanih virov, moremo napraviti tele zaključke:

1. Protestantizem v nemški izdaji ni bil vase zaprt sistem, bolje, zaprl se je nasproti katoliški Cerkvi, ko je končno spoznal, da sprava ni mogoča, in je bil potem še bolj intoleranten, medtem pa si je skušal najti zaveznike na vzhodu med pravoslavniimi, a obenem je skušal s prevodi svetega pisma in s katekizmi misijonariti in iskati stike za »ekumenski razgovor«. Trubar je bil prav zato, ker je bil Slovenec, sposoben uresničiti zamisel svojih nemških prijateljev. V svojih spisih je zagovarjal strpnost do drugovercev, celo do katoličanov. Zanj je bila božja šiba enaka za »papiste in luterane«.⁴⁸

2. Trubar je bil podobno kot Luter izrazito religiozna osebnost. Njemu je vera pomenila uresničitev božjih obljub, zapisanih v evangeliju. Zato je vse njegovo delo v domovini in izven nje nujno optimistično. Stökl pravi, da je Trubarjevo gledanje »naivno«, ko pričakuje nastop tisočletnega kraljestva, ko bo evangelij oznanjevan v vseh jezikih. Ker so Slovenci s Hrvati in Srbi zadnji, ki še niso imeli svetega pisma v svojem jeziku, je sedaj napočil trenutek, ko nastopi nova doba.⁴⁹ Optimizem, ki ga pozna Trubar, je tudi lastnost katoliškega ekumenizma.

Po Trubarju ne najdemo v vrstah slovenskih protestantov človeka, ki bi nadaljeval njegovo delo. S Trubarjem ugasne v slovenskem protestantizmu ekumenska in misijonska vnema. Slovenski protestantizem je rasel s Trubarjem morda prav zato, ker je bil Trubar obrnjen navzven.

Trubarjeva ekumenska misel je povezana z misijonsko. Oboje se pri Trubarju medsebojno prepleta in dopolnjuje.

⁴⁷ G. Stökl, nav. d., 242.

⁴⁸ G. Stökl, nav. d., 252.

⁴⁹ Prav tam, 255.

3. Ob dejstvu Trubarjevega ekumenizma smo spoznali, da je načelo zgodovinskega obravnavanja ekumenskih vprašanj tudi na slovenskih tleh plodno. Saj smo odkrili Trubarja prav tam, kjer bi najmanj pričakovali, da nam bo Trubar vzor.

4. Trubarjevo prizadevanje za dialog s kristjani se začneja z željo spoznati tistega, s katerim naj načne dialog. To pa je tudi načelo katoliškega ekumenizma.

Za trenutek je Trubar pozabil, da ga ločijo verske razlike od katoličanov in se je ob skupni nevarnosti zgrozil nad grehi katoličanov in protestantov. Tudi v tem je blizu pojmovanju katoliškega ekumenizma.⁵⁰

⁵⁰ Prim. Odlok o ekumenizmu (E), tč. 3 in 4 (tudi tč. 9).

Vodstvo krajevne Cerkve

(I. del)

Stanko Ojnik

DE REGIMINE ECCLESIAE PARTICULARIS

Summariūm: In explicatione et systematisatione decretorum Conc. Oec. Vat. II et iuris postconciliaris de episcoporum muneribus clare evadunt principia subsidiaritatis, decentralisationis et regiminis collectivi. In materia autem de regimine ecclesiae particularis praeter enumerata principia etiam idea specialisationis et competentiae technicae in materia pastoralis accentuatur.

Po drugem vatikanskem koncilu je izšlo že mnogo pravnih določb, ki dokaj smelo posegajo v cerkveno organizacijo in cerkveno upravo. Vendar se pokoncilsko pravo uveljavlja nekam boječe, kakor da bi vodilnih načel cerkvenega prava ne upali vzeti zares. Na eni strani starokopitnost in sklerotičnost, na drugi strani pa nestrpnost, ki zametava celotni cerkveni red, kjer dela vsak po svoji glavi, kakor se mu zljubi. Eno in drugo je nevarno in škodljivo. Ako bomo mirno in trezno presojali in uresničevali koncilске odloke in pri tem upoštevali stvarno (neformalno) avtoriteto, se bomo izognili marsikateri zablodi, hodili bomo varno in uspešno posredovali evangelij.

V tem smislu bomo sistematično podali sedaj veljavno zakonodajo glede vodstva krajevnih Cerkva. Za pravilno razumevanje vodstva škofij si moramo vsaj kratko ogledati pokoncilsko podobo škofovske službe, opredeliti dolžnosti škofov do vesoljne Cerkve, nato pa nakazati njihovo službo v lastni škofiji. V drugem delu bomo obdelovali vodilna načela pri vodstvu krajevne Cerkve pod vidikom decentralizacije, subsidiarnosti, kolektivnega vodstva, strokovne usposobljenosti ter specializacije pri dušnopastirskem delu.

A. ŠKOFOVSKA SLUŽBA V LUČI DRUGEGA VATIKANSKEGA CERKVENEGA ZBORA

V tretjem delu konstitucije o Cerkvi je dogmatično obdelano poglavje o škofih. Odlok o pastirski službi škofov pa to poglavje konkretizira, dopolni in nakaže pravne smernice za učinkovito uresničitev. Koncil ni ustvaril povsem nove podobe o škofih, vendar lahko rečemo, da dosedaj še ni noben cerkveni zbor temeljiteje in bolj organsko razpravljal o tem vprašanju. Koncilski očetje so zelo poudarjali pastoralni, centralni in služnostni značaj škofovske službe.

V Cerkvi imajo sicer odloki predvsem disciplinarni značaj. Doktrinarne izjave so osnova, na katero se odlok opira, svojo dogmatično vrednost pa imajo po dokumentu, iz katerega so vzete. Disciplinarni odlok si ne lasti nezmotnosti, ampak je dokument zbornega in vrhovnega cerkvenega učiteljstva. Nihče noče trditi, da so odloki, ki jih bomo navajali,

edina in najboljša možna rešitev, kljub temu pa lahko trdimo, da so te določbe po pomoči Svetega Duha prav gotovo primerno sredstvo za dosego ciljev, ki jih ima Cerkev v sedanjem svetu. Nadalje moramo reči, da ti odloki nimajo neposredno izvršilnega značaja, ampak programatičen značaj. To se pravi, da so potrebna še podrobnejša in konkretna navodila za njihovo uresničitev. Nekaj takih navodil je v apostolskem pismu »Ecclesiae Sanctae«, ki je izšlo 6. avgusta 1966, nadalje v apost. pismu »De episcoporum muneribus« z dne 15. junija 1966, »Episcopalis potestas« z dne 2. maja 1967 in podobnih.

1. Vloga škofov v vesoljni Cerkvi

Konstitucija o Cerkvi določa: »Red škofov, ki v učiteljstvu in pastirskem vodstvu nasledujejo zboru apostolov in v katerem se neprestano ohranja apostolski zbor, pa je skupaj s svojo glavo, rimskim škofom, in nikoli brez njega, tudi nosivec vrhovne in polne oblasti nad vso Cerkvijo« (C 22). Člani škofovskega zbora postanejo škofje v moči zakramentalnega posvečenja in po »hierarhičnem občestvu« z glavo in udi zbora (Š 4). Tukaj nastane vprašanje, kaj pomeni »hierarhično občestvo«. Predhodna pojasnjevalna opomba h konstituciji o Cerkvi poudarja v 2. točki, da daje škofovsko posvečenje (ontološko) deležnost pri svetih nalogah (munera), vendar to še ne pomeni za izvrševanje proste oblasti (potestas ad actum expedita). Zato je potrebna kanonična ali pravna določitev s strani hierarhične oblasti (iuridica determinatio). Taka določitev pa je ali v podelitvi posebne službe ali v označitvi podložnikov ter se podeljuje po določbah, ki jih je odobrila vrhovna cerkvena oblast. Določitev izhaja iz narave stvari same, ker gre za naloge, ki jih mora opravljati več oseb, ki naj po Kristusovi volji sodelujejo. Vendar pa moramo reči, da je »hierarhično občestvo« širši pojem kakor zgoraj omenjena missio canonica, kajti tudi škofje, ki nimajo kanoničnega poslanstva, so lahko v »hierarhičnem občestvu«, lahko kolektivno izvršujejo škofovsko službo (munus), stvar dogmatikov pa je, da podrobneje opredelijo, v čem je ta communio, ki se razlikuje od kanonične misije.

S tem v zvezi je na novo rešeno tudi vprašanje udeležbe naslovnih škofov na vesoljnem cerkvenem zboru. ZCP pravi: »Tudi naslovni škofje, ki se povabijo na cerkveni zbor...« (kan 223. § 2), to je razumeti: tisti, ki se pač povabijo. Dosedaj so res skoraj vsi avtorji učili, da naslovnih škofov ni treba vabiti na vesoljni cerkveni zbor, ker nimajo jurisdikcije, vprašanja cerkvenega zbora pa bi se naj ne reševala v moči posvečevalne, ampak vodstvene oblasti (iurisdictio). V odloku o pastirski službi škofov pa je drugačno izhodišče. Udeležba na vesoljnem cerkvenem zboru je posledica članstva v škofovskem zboru. Vrhovna in popolna vodstvena oblast škofovskega zbora je povsem neodvisna od kakršnekoli kanonične misije. Na tem temelju sloni koncilski določba, »da imajo vsi škofje, ki so člani škofovskega zbora, pravico udeležbe na vesoljnem cerkvenem zboru« (Š 4).

a) *Oblast škofovskega zbora*

Koncil je poudaril, da je škofovski zbor nosilec vrhovne in polne oblasti nad vso Cerkvijo (C 22). Kan. 218 § 1 pa isto trdi o papežu. Nastane vprašanje ali sta tukaj dva popolnoma različna nosilca vrhovne oblasti? Nekateri menijo, da je edini nosilec vrhovne oblasti škofovski zbor z rimskim škofom na čelu. Papež pa izvršuje vrhovno oblast kot glava škofovskega kolegija. Drugi trdijo, da sta papež in škofovski zbor nositelja vrhovne oblasti, toda na različen način.¹ Predhodna pojasnjevalna opomba k dogmatični konstituciji o Cerkvi poudarja tele razlike:

aa) »Papež more kot vrhovni pastir Cerkve izvrševati svojo oblast ob vsakem času po svoji razsodnosti... zbor pa, čeprav vedno obstoji, ne deluje stalno v strogem pomenu zborna... Z drugimi besedami: zbor ni vedno ‚v polnem deju‘ (in actu pleno), temveč deluje v strogem pomenu zborna le v presledkih in le v soglasju z glavo« (tč. 4).

bb) »Ker je papež glava zbora, more sam izvršiti nekatera dejanja, za katera škofje nikakor niso pristojni, npr. sklicati zbor in ga voditi, odobriti določbe za poslovanje itd... Papežu, ki mu je poverjena skrb za vso Kristusovo čredo, pripada v skladu s potrebami Cerkve, ki se s časi spreminjajo, odločanje glede načina, kako naj se primerno izvaja ta skrb, ali osebno ali zborna« (tč. 3).

cc) »Izraz ‚zbor‘ ni mišljen v strogo pravnem pomenu, to je v pomenu skupnosti enakih, ki so svojo oblast prepustili predsedujočemu, marveč v pomenu stalne skupnosti, ki je njeno zgradbo in oblast treba razbrati iz razodetja« (tč. 1).

Ako to sedaj primerjamo z določbami ZCP, bomo videli precejšnje razlike:

V drugi knjigi ZCP se VII. naslov takole glasi: »Vrhovna oblast in tisti, ki so na njej po cerkvenem pravu udeleženi«. Ta naslov bi moral obravnavati tudi škofovski zbor, saj je tudi on nositelj vrhovne cerkvene oblasti in to celo pred vesoljnim cerkvenim zborom. Vendar pa je jasno, da se drugi del naslova: »tisti, ki so na njej po cerkvenem pravu udeleženi«, ne more nanašati na škofovski zbor in vesoljni cerkveni zbor.

Nadalje bo potrebno dopolniti kan. 100, ki govori samo o Katoliški Cerkvi in Apostolski stolici kot božjepravni moralni osebi. Tudi škofovski zbor je po božjem pravu moralna oseba.

Kan. 329 § 1 poudarja samo enostransko škofovsko službo. Tudi tukaj bo treba dopolnitve v smislu dogmatične konstitucije o Cerkvi: »Skrb za oznanjevanje evangelija po vsem svetu pripada zboru pastirjev, ki jim je Kristus vsem skupaj dal zapoved in jim naložil skupno dolžnost...« (C 23).

b) *Skrb škofov za vso Cerkev*

Poleg pravno jasno opredeljene vrhovne oblasti škofovskega zbora pa imajo škofje dolžnosti, ki jih je nekoliko težje pravno formulirati:

¹ Prim.: W. Bertrams, *Il potere pastorale del Papa e del Collegio dei Vescovi: Premesse e conclusioni teologico-giuridiche*, Roma 1967, 72—122.

Dogmatična konstitucija o Cerкви poudarja v 23. tč., da si škofje delijo skrb za vso Cerkev. Podrobneje je to opisano v odloku o pastirski službi škofov v 5., 6. in 7. tč. Ta skrb za Cerkev pa se loči od popolne in vrhovne oblasti, ki jo izvršuje škofovski zbor kolegialno nad vso Cerkvijo (C 22, 2). Posamezni škofje morajo »skrbeti za vso Cerkev s tisto prizadevnostjo, v kateri sicer ne izvršujejo dejanja pravne oblasti [etiamsi per actum iurisdictionis non exercentur], ki pa vendar v najvišji meri koristi vesoljni Cerкви« (C 23, 2). Vrhovna in polna oblast se lahko torej izvršuje le zborna, dočim »skrb za vso Cerkev« zadene vsakega posameznega škofa, »saj je po božji ustanovitvi in zapovedi apostolske službe vsak izmed njih skupno z drugimi škofi odgovoren za Cerkev« (Š 6, 1). V 6. in 7. tč. odloka o pastirski službi škofov v Cerкви je nakazano nekaj področij, na katerih naj prihaja ta skrb do izraza. To so predvsem misijonske pokrajine, nadalje škofije, ki imajo premalo duhovnikov. »Še posebej pa naj škofje z bratsko ljubeznijo objemajo in z bratsko dejavno skrbjo spremljajo tiste škofe, ki so zaradi Kristusovega imena obrekovani in v stiskah, zaprti ali pa jim je prepovedano izvrševati njihovo službo« (Š 7). Pomoč naj bi nudili predvsem z apostolskimi delavci (D 10, M 20, 38, Ecclesiae Sanctae I. 1—5), pa tudi v materialnih dobrinah (Š 6, 3). Na najslovesnejši način pa pride skrb vseh škofov za vesoljno Cerkev do izraza v sinodi škofov (Š 5).

Sinoda škofov

Po mnenju mnogih teologov in juristov je sinoda škofov eden najodličnejših sadov koncila. Dne 14. septembra 1965 je papež Pavel VI. izdal apostolsko pismo (motu proprio = MP) »Apostolica Sollicitudo«, s katerim je ustanovil pravno telo, o katerem pravi, da se je o njem že dolgo govorilo. V cerkvenem redu bi to telo lahko primerjali starim rimskim koncilom oziroma konzistorijem kardinalov, ki so se sestajali včasih tudi vsak teden. Vendar je novoustanovljeni organ pomnožen z mnogimi škofi in to iz vseh delov sveta. V nekem smislu bi ta organ smeli primerjati s sinodalnim vodstvom vzhodnih cerkva. A tudi ta primerjava ni popolna.

Kot juristi se moramo najprej vprašati po pravni naravi sinode škofov. Ali gre morda za nadaljevanje vesoljnega cerkvenega zbora, za izvrševanje polne in vrhovne cerkvene oblasti škofovskega zbora, ali pa je sinoda samo skupina svetovalecv?

Prvo je treba povedati, da ne gre za izvrševanje vrhovne oblasti škofovskega zbora nad vso Cerkvijo. MP nikjer ne govori o dejih stroge kolegijalnosti. Pa tudi iz odvisnosti sinode od papeža (III) ter naloge, ki jo ima sinoda (II), je razvidno, da gre samo za posvetovalni organ. To potrjuje tudi poznejši koncilski odlok o pastirski službi škofov v Cerкви, ki pravi: »Iz različnih delov sveta izbrani škofje nudijo najvišjemu pastirju Cerkve učinkovitejšo pomoč v svétu [consilio], ki ima svoje ime sinoda škofov, in to na način, ki ga je ali ga še bo določil rimski škof. Ker ta sinoda škofov zastopa ves katoliški episkopat, je istočasno tudi znamenje, da imajo vsi škofje, ki so v hierarhičnem občestvu, delež pri skrbi za vso Cerkev« (Š 5). Gre torej samo za pomoč rimskemu škofu in ne za

soodločanje ali sovlado, člani sinode niso sovladarji, ampak pomočniki tistega, ki vlada.

Lahko pa rečemo, da je s to ustanovo institucionaliziran dialog med periferijo in središčem škofovskega kolegija. Gre za centralni organ dialoga, katerega člani so predvsem izvoljeni zastopniki škofovskih konferenc in vzhodnih Cerkva.

Sinoda škofov je tudi prvi pokoncilski organ, v katerem so zastopane osebe, ki nosijo naloženo odgovornost samo določen čas. Gre za realizacijo načela začasnosti cerkvenih služb (IX, XII).

Izredno vidno načelo je tudi nujnost specializacije in pa specifično tehnične kompetence pri vodstvu celotne Cerkve. Škofovske konference naj izvolijo tiste zastopnike, ki so strokovnjaki na področjih, o katerih se bo razpravljalo (IX, Ordo 6, 13).

Poudarjena je tudi potreba, da se pred vsako razpravo vprašanja temeljito preštudirajo (III, 3, Ordo 21, 28—29, 31—35).

Mnogo večji poudarek je na skupnem vsklajenem mnenju, kakor pa na sodbi posameznika (Ordo 21). Vsak član, ki ga je izvolila škofovska konferenca, je glasnik in razlagalec večine določene konference, čeprav ima pri volitvah tudi osebno odgovornost.²

Ob koncu lahko rečemo, da je sinoda škofov izraz skrbi [sollicitudine] škofovskega zbora za vso Cerkev in ne izvrševanje njegove polne in vrhovne oblasti. Smatramo jo lahko kot zbor avtentičnih in reprezentativnih strokovnjakov, ustanovljen po cerkvenem pravu za pomoč polni in vrhovni oblasti, ki jo izvršuje papež. Razen tega pa moramo tudi povedati, da gre za nov dogodek v Cerkvi, ki ne more biti nikoli popolnoma zajet v pravne norme. Kakor pri vsakem dogodku v Cerkvi, je tudi tukaj na delu Sveti Duh in je možno, da gre za dogodek, ki morda celo presega delo koncila. Ko določamo pravno obliko sinode, nočemo trditi, da smo izrpal vso resničnost. V uvodu v MP poudarja sv. oče, da se lahko sinoda razvija do vedno popolnejših oblik. Mnogi upravičeno pričakujejo razvoj sinode ne samo glede organizacijske učinkovitosti, ampak tudi glede njene pravne narave.

2. Služba škofov v lastnih škofijah

V odloku o pastirski službi škofov je razvidna težnja po decentralizaciji, načelo subsidiarnosti, nekoliko pa tudi nova teologija episkopata. V tč. 8. je z izredno pravno-teološko natančnostjo podano razmerje med škofi in apostolskim sedežem. Takole pravi odlok: »Škofje imajo kot nasledniki apostolov v škofijah, ki so jim izročene, sami po sebi vso redno, lastno in neposredno oblast, ki je potrebna za izvrševanje njihove pastirske službe; vendar pa je v vsem neokrnjena oblast rimskega škofa, ki jo ima po svoji službi, da namreč nekatere zadeve pridrži sebi ali kakim drugim oblastim« (Š 8, 1). Da bomo to formulacijo lažje razumeli, si na kratko oglejmo njeno razvojno pot med zasedanjem koncila.

² Prim. P a v e l VII., govor ob otvoritvi sinode škofov: L'Osservatore Romano 1. okt. 1967.

Že pred začetkom koncila so mnogi škofje prosili, naj bi se fakultete, ki jih dobivajo ordinariji od ap. sedeža, čimbolj razširile, ker bi se s tem prihranilo veliko energije, časa, pa tudi denarja. V shemi, ki je bila poslana škofom, beremo: »Episcopi residentiales iure communi omnes habeant facultates, quas optius et expeditius eorum ordinariae ac immediatae potestatis exercitium sub primatu iurisdictionali Romani Pontificis explendum, expostulat. Quapropter facultates hucusque ipsis recognitae amplificentur«.³ V dodatku je nato naštetih 33 fakultet in dodan stavek: »Sic ad effectum deducetur perutilis illa decentralisatio, quam plurimi Patres, iam inde a Concilio Oecumenico Vaticano I expectaverunt...«⁴

Ob težnji po decentralizaciji so razpravljali tudi o vprašanju subsidiarnosti. Po načelu subsidiarnosti naj družba ne prevzema opravil, ki jih lahko opravi posameznik. Višja družba si ne lasti tega, kar lahko opravi nižja. Višja družba lahko posreduje le v primerih, ko je nižji družbi potrebna pomoč, se pravi, le takrat, ko nižja družba ne bi mogla z lastno močjo doseči svojih ciljev. To važno načelo je bilo že poudarjeno v okrožnici »Quadragesimo Anno« Pija XI.⁵ Tudi Pij XII. je to misel jasno poudaril. Takole pravi: »Vsaka družbena dejavnost je po svoji naravi subsidiarna«.⁶ Tudi Pavel VI. je nedvomno potrdil to načelo, ko je govoril o rimski kuriji.⁷

Dne 30. novembra 1963 je Pavel VI. izdal MP »Pastorale munus«, ki daje škofom 40 fakultet in 7 privilegijev. Fakultete in privilegiji bodo odslej po samem pravu pripadali krajevnim škofom. Ta prvi medkoncilski dokument je papež izdal, preden so škofje o tej zadevi glasovali. Čeprav je ta MP danes že zastarel, je vsekakor zanimiv, saj zvedo, za kaj vse so morali škofje prositi v Rim.

Načelo subsidiarnosti in decentralizacije se vedno bolj uveljavlja. Samo nekaj dni pozneje je bila promulgirana konstitucija o svetem bogoslužju (4. decembra 1963), ki je podelila škofom in škofovskim zborom pravice, ki jih kan. 1257 ZCP z vso odločnostjo pridržuje apostolskemu sedežu. »Za urejevanje liturgije in potrjevanje liturgičnih knjig je pristojna samo apostolska stolica« (kan. 1275). V konstituciji pa beremo: »Urejevati sveto bogoslužje sme samo cerkvena oblast; to oblast ima apostolski sedež in v skladu s pravnimi določili, škof. Po pravno poverjeni oblasti smejo bogoslužje v določenih mejah urejati tudi pristojni zakonito ustanovljeni škofovski zbori različnih vrst« (B 22 § 1, 2).

Teološki temelj decentralizacije (z ozirom na rimsko kurijo) podaja predvsem dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki podaja teologijo episkopata: »Škofje vodijo njim zaupane delne Cerkve kot Kristusovi namestniki in odposlanci... Ta oblast, ki jo opravljajo osebno v Kristusovem imenu, je njim lastna, redna in neposredna, čeprav njeno izvrševanje dokončno ureja najvišja cerkvena avtoriteta... Njim je v polnosti izročena pastirska

³ Schema Decreti de Episcopis ac de Dioecesium regimine, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, 6.

⁴ O. c. 27—36.

⁵ Pij XI., okrožnica »Quadragesimo Anno«: AAS 23 (1931) 203.

⁶ AAS 38 (1946) 145.

⁷ AAS 55 (1963) 798—799.

služba, to je trajna in vsakodnevna skrb za svoje ovce, in ne smemo jih imeti za namestnike papežev, saj vrše sebi lastno oblast in se po vsej pravici imenujejo predstojniki ljudstva, ki ga vodijo« (C 27).

Na tej osnovi prihaja vedno bolj do izraza tudi dejanska uresničitev škofovske oblasti v poznejših dokumentih. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi ne govori več o razširitvi fakultet, ampak pravi: »Škofje imajo kot nasledniki apostolov v škofijah, ki so jim izročene, sami po sebi vso redno, lastno in neposredno oblast, ki je potrebna za izvrševanje njihove pastirske službe; vendar pa je vedno v vsem neokrnjena oblast rimskega škofa, ki jo ima po svoji službi, da namreč nekatere zadeve pridržijo sebi ali kaki drugi oblasti« (Š 8). Škofje torej ne vodijo škofij v moči fakultet, ampak v moči svoje lastne oblasti, ki je:

a) Redna (ordinaria), se pravi po pravu samem združena z njihovo službo (kan. 197). In sicer nedeljivo združena s službo, ki ni delegirana niti od papeža niti od škofovskega zbora.

b) Ta oblast je lastna (propria), škof jo izvršuje v svojem imenu, ne v imenu koga drugega kakor npr. rimska kurija, ki vrši svojo službo v papeževem imenu ali generalni vikar v škofovem imenu. Škofje niso papeževi namestniki ali uradniki, ampak voditelji škofij z lastno odgovornostjo.

c) Njihova oblast je tudi neposredna (immediata). Svojo čredo vodijo brez nujnih posrednikov.

Če je nastal dvom, ali je imel škof oblast za rešitev določenega vprašanja ali ne, se je moral prepričati ali celo dokazati, da je prejel zadevne fakultete od apostolskega sedeža. Sedaj pa ravno obratno. Dovolj je dokazati, da si tega ali onega primera apostolski sedež ni posebej, pozitivno, pridržal.

Na osnovi tč. 8 odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi zakonodajna ne bo več naštevala fakultet, ki so škofom dane, ampak samo primere, ki so svetemu sedežu pozitivno pridržani. To izredno važno točko v procesu pravno disciplinarne decentralizacije je posebej poudarila tudi prva sinoda škofov.⁸

Drugi odstavek tč. 8 omenjenega odloka pravi: »Posamezni krajevni škofje so pooblašteni, da v posameznih primerih dajejo spregled od splošnega zakona tistim vernikom, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast in to vsakokrat, ko menijo, da je dobro za njihov dušni blagor. Izjema je le, če si je vrhovna cerkvena oblast kaj posebej pridržala (Š 8, 2).

S pravico dajati spreglede od splošnih zakonov, se je obseg škofove oblasti zopet izredno razširil. Jasno je, da škofje ne morejo odpravljati ali preklicovati zakonov, ki jih je izdala višja oblast, kajti s tem bi zanikali papeževo zakonodajno oblast, pa tudi polno in vrhovno oblast škofovskega zbora. Toda eno je preklic zakona (ukinitev za vse, povsem in za vedno), drugo pa spregled od zakona (relaxatio obligationis in casu speciali).

ZCP je v kan. 336 § 1 takole določal: »Škofje naj priganjajo k temu, da se bodo cerkveni zakoni spolnjevali. Od splošnega prava ne morejo

⁸ L'Osservatore Romano 6. okt. 1967.

dajati spregledov razen po določbi kan. 81«. Tudi kan. 81 izrecno pravi, da škofje ne morejo podeljevati spregledov od splošnih zakonov, ako jim ta oblast ni bila izrečno ali pa vsaj vključno podeljena ali če gre za primere, ko se je težko obrniti na apostolski sedež ter grozi v odlašanju velika nevarnost, pa še v teh primerih le, če gre za spregled, ki ga apostolski sedež navadno podeli. ZCP ima torej načelo, da škofje ne morejo dajati spregledov od splošnih zakonov v nasprotju z 8. točko odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi.

Slednje določilo je dobilo svoj izvršni dokument v apostolskem pismu »De episcoporum muneribus« z dne 15. junija 1966 za zahodno Cerkev, za vzhodno Cerkev pa 2. maja 1967 »Episcopalis Potestatis«.⁹

Na kratko si oglejmo glavne določbe apostolskega pisma »O službah škofov«:

a) Nositelj oblasti, ki jo daje apostolsko pismo, so poleg krajevnih škofov, tudi vsi tisti, ki jih pravo z njimi enači: apostolski prefekt, apostolski vikar, apostolski administrator, samosvoji prelati in opati, generalni vikar, škofov vikar in kapitularni vikar (tč. III.).

b) »V posameznih primerih«, pomeni poleg posameznih vernikov, tudi posamezne skupnosti (redovna družina, družina, bogoslovje). Morejo pa dati spregled od splošnega zakona tudi moralnim kolegialnim ali nekolegialnim osebam (tč. VI.).

c) Podeljevati morejo spreglede tistim, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast (tč. VII., kan. 94, 201 § 3).

č) »Zakoniti razlog za spregled je dušni blagor vernikov« (tč. VII.) S tem je dosedanja disciplina zelo spremenjena. Razlogi za spregled niso več po dosedanjem pravu določeni kriteriji, ampak pastoralni razlogi. Se pravi, da je praktična presoja prepuščena ordinarijem, ne posameznemu verniku, kar bi lahko vodilo v disciplinarni subjektivizem in nered. Vendar pa jim mora biti pred očmi dušni blagor tudi najskromnejšega vernika.

d) Oblast, ki jo podeljuje apostolsko pismo, je splošna in se lahko široko razlaga. Je pa tudi redna, kar pomeni, da je po samem pravu združena s službo, zato se lahko delno ali v celoti subdelegira (kan. 199 § 1).

e) Krajevni škofje imajo vse pravice, ki so potrebne za vodstvo škofije, ako si apostolski sedež ni česa posebej pridržal (tč. IX.). Apostolski sedež si je izrečno pridržal za vzhodno Cerkev 15, za zahodno pa 20 taksativno naštetih primerov.

Apostolsko pismo izrečno poudarja, da je kan. 81 ZCP samo delno preklican (derogatur tantummodo) in sicer tisti del, ki nasprotuje odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi. To je določba, po kateri ordinariji »ne morejo podeljevati spregledov od splošnih cerkvenih zakonov«, vse ostalo pa ostane v veljavi. Ako se je težko obrniti na apostolski sedež in je v odlašanju nevarnosti za veliko škodo ter gre za primere, ki jih apostolski sedež navadno spregleda, lahko krajevni škofje dajo spregled tudi v primerih, ki si jih je papež v zgoraj omenjenem pismu izrečno pridržal.

⁹ Prim. Stanko Ojnik, Spregled od splošnih cerkvenih zakonov: BV 27 (1967) 255—260.

Ob koncu poudarimo, da je težnja pokoncilskih dokumentov za čim večjo pastoralno svobodo pri izvrševanju škofovske službe važno dejstvo v organskem razvoju pokoncilskega cerkvenega prava.

Povečanje škofovske oblasti v lastni škofiji

Koncil je izredno poudaril služnostni značaj cerkvene službe. »Nositelji svete oblasti služijo svojim bratom...« (C 18, 1), vendar pa to ne pomeni rušenje avtoritete. Pravice, ki so izročene nositeljem cerkvene oblasti, naj samo povečajo pastoralno učinkovitost njihove službe.

Ko smo poudarili pravice škofov v odnosu do centralne oblasti, je prav, da pogledamo tudi pravice, ki jih je pokoncilsko pravo podelilo škofom v odnosu do njihove črede.

Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi pravi: »Da more škof svete službe bolje in pravičneje porazdeljevati med svoje duhovnike, mora imeti potrebno svobodo pri podeljevanju služb in nadarbin, zato se odpravljajo pravice in privilegiji, ki kakorkoli zožujejo to svobodo« (Š 28).

V tem smislu so izdane sledeče določbe:

a) Škofom je dana popolna svoboda pri ustanavljanju, obnavljanju in ukinitvi župnij (kan. 1422, 1423, 1427; Š 32; Ecclesiae Sanctae I, 21).

b) Odpravljeni so običaji, privilegiji in pravice volitev, imenovanja ali prezentacije katere koli službe (kan. 1450, 1452; Š 31 b; Eccl. Sanctae I, 18 § 1, 2).

c) Rezervacije vseh nekonzistorialnih služb so odpravljene (Š 31—32; Eccl. Sanctae I, 18 § 1).

č) Zakon o konkurzu je odpravljen (kan. 459; Š 31; Eccl. Sanctae I, 18 § 1).

d) Neodstavljljivost in omejitve pri predstavitvi župnikov so preklicane (kan. 454, 2147—2156; Š 31 c; Eccl. Sanctae I, 20 § 1, 2). Tudi novi zborni organi, kot so svet duhovnikov in pastoralni svet, ne omejujejo škofove svobode odločanja, ampak dajejo škofovim odredbam večji pomen, večjo težo in uravnovešenost.

Vse te pravice in novi organi pri vodstvu škofije naj škofa nagibajo, da bo čim bolj poslušal in se čim več posvetoval s svojimi sodelavci. Na ta način bo mnogo bolje spoznal probleme svoje škofije, rešitve pa bodo sad študija, premišljevanja in molitev soodgovornih. Na povečanje škofove oblasti ne smemo gledati izolirano, ampak v duhu koncilskih navodil, to je v duhu decentralizacije, sodelovanja in soodgovornosti. Škofa in njegovo oblast moramo gledati združenega z njegovim prezbitrijem in ljudstvom.

V želji, da bi se smernice pokoncilskega prava čimprej uresničile tudi na območju delnih Cerkva, bomo v nadaljevanju govorili o sodelavcih krajevnega škofa pri njegovi pastirski službi.

Dekanije v ljubljanski škofiji od leta 1788 do leta 1968

Rafael Lešnik

DEKANATE IN DER ERZDIÖZESE LJUBLJANA IN DER ZEIT VON
1788 BIS 1968

Zusammenfassung: Die pastoralsoziologischen Studien und Untersuchungen der Gegenwart erheischen eine genauere Kenntnis der Vergangenheit. Die gegenwärtige Studie beansprucht für sich keine vollkommenen und endgültigen Feststellungen, sondern will vor allem einen allgemeinen Überblick über die Situationsänderungen und das Suchen neuer Wege in der Seelsorge liefern sowie auf Quellen aufmerksam machen, die meistens übersehen werden können. Die josephinische Reform rief den noch jetzt andauernden territorialen Umfang der Erzdiözese Ljubljana ins Leben. Die Jahresberichte, die seit 1793 fast ohne Unterbrechung bis 1919 gedruckt herausgegeben worden sind, geben uns einen guten Überblick über die mehrfache Änderung der Dekanatsgrenzen, über die Errichtung neuer Dekanate und Pfarreien sowie über die Aufhebung derselben. Es werden in den Jahresberichten auch viele Unvollkommenheiten und Widersprüche entdeckt, aber die Studie geht ihnen nicht nach, sondern macht auf sie nur aufmerksam.

Die Dekanate werden in 4 Gruppen vorgestellt: 1. Vollkommen aufgehobene Dekanate. 2. Dekanate, die in andere Diözesen übergehen. 3. Dekanate, die seit Anfang fortwährend bestehen. 4. Dekanate, die im Laufe der Zeit neu geformt worden sind. In einem nie realisierten Entwurf vom 19. 4. 1887 wird auch das Suchen der bestmöglichen Lösung der territorialen Einteilung offenbar. Zuletzt wird auch ein Einblick in die Gründungszeit der Pfarreien nach 1788 gegeben, wie sie in den Jahresberichten angegeben wird. Durch diese Studie wird bestätigt, dass bis 1908 die Errichtung neuer Pfarreien mehr oder weniger planlos vor sich ging. Diese Tatsache soll dazu beitragen, dass kleinere Pfarreien rechtlich zwar weiterhalten werden sollen, obwohl sie nur in seelsorglich regelmässig betreute Zentren umgewandelt werden müssen. Es sollen aber auch neue Dekanatsgrenzen geschaffen werden; dies soll jedoch prospektiv geschehen.

Das Ziel der Studie ist also nicht Geschichtsforschung, sondern die Studie will ein — obwohl unvollkommener — Beitrag zur Lösung der heutigen Probleme sein.

Dekanije so v zadnjih stoletjih odigrale zelo važno vlogo v praktičnem pastoralnem delu. Drugi vatikanski koncil jim zopet namenja važnejši pomen. Ne bo torej odveč, če si ogledamo razdelitev in obseg dekanij od nastajanja ozemlja ljubljanske škofije v jožefinski reformi in pozneje do danes.

Jožef II. je želel, da se župnije Notranje Avstrije dodele ustreznim škofijam. Na njegov ukaz je zato ljubljanski škof Karl Herberstein dne 19. 6. 1786 odstopil župnije in cerkve ljubljanske škofije na Koroškem in Štajerskem salzburškemu nadškofu Hieronimu kot metropolitu stolnih cerkva v Krki in Lavantu. Dne 16. 9. 1786 je salzburški nadškof to sprejel in Pij VI. je z brevejem z dne 4. 4. 1787 to izročitev potrdil. Krška škofija je s tem dobila sedem župnij na Gornjem in šest na Dolnjem Koroškem, lavantinska škofija pa 34 župnij na Štajerskem. V veljavo je stopila ta sprememba dne 1. 6. 1787.

Ker so vernike Gorenjske, Dolenjske in dela Notranjske vezala med seboj ista nagnjenja, nravi, navade in jezik, je Jožef II. hotel, da bi jih vodil en pastir. Papež je tej njegovi želji ustregel tako, da je 8. 3. 1787

z bulo »In universa gregis Dominicæ cura« zatl goriški nadškofovski sedež in skoraj docela razdelil to nadškofijo. Ustanovil je nadškofovski in metropolitanski sedež v Ljubljani ter mu podredil nad 100 župnij, vikariatov in kaplanij zatrte goriške nadškofije na Kranjskem. Kar jih je že prej pripadalo ljubljanski škofiji, so bile znova izrecno dodeljene nadškofiji.

Leta 1792 sta bili odtrgani gradiški ali goriški škofiji še župniji v Gornji in Spodnji Idriji s podružnicama sv. Jožefa na Vojskem in sv. Magdalene na Gorah.

V dobi francoske okupacije (1811—1814) je ljubljanska škofija dobila devet dekanij v zahodni polovici Koroške (Feldkirchen, Gornji Rož, Dolnja Dravska dolina, Dolnja Zilska dolina, Beljak, Gornja Zilska dolina, Gornja Dravska dolina, Mölltal, Liesertal) in tri dekanije na Tirolskem (Lienz, Sillian, Mattrey). Župnija Bela peč je v francoski dobi pripadla videmski škofiji. Leta 1814 so se meje spet skrčile na obseg pred francosko okupacijo.

Pij VIII. je z bulo »In supereminenti Apostolicæ Dignitatis« dne 27. 7. 1830 pridružil dekaniji Postojna in Trnovo iz tržaške, dekanijo Vipava pa iz goriške škofije ljubljanski škofiji. Sprememba je stopila v veljavo dne 29. 6. 1831.

Leta 1833 je ljubljanska škofija dobila od lavantinske škofije še župnijo Motnik.

Dne 31. 5. 1925 se dekanija Trnovo pridruži novi škofiji na Reki (župnije Knežak, Prem, Trnovo in vikariat Zagorje), župniji Košana in Vreme pa prideta pod dekanijo Postojna. Dne 1. 7. 1933 stopi v veljavo odlok z dne 10. 2. 1933, ki pridruži dekaniji Idrija in Vipava nadškofiji Gorica (župniji Žiri in Hotedršica ostaneta Ljubljani), dekanijo Postojna škofiji v Trstu, župnijo Bela peč pa Vidmu.

Ljubljanska nadškofija zaokroži svoje ozemlje dne 1. 11. 1965, ko se ji pridružita obe župniji na Jezerskem (od krške škofije) in ekspozitura Davča (od goriške nadškofije).

Uporabnost letopisov

Frančišek Pokorn, župnik v Besnici, je leta 1908. sestavil »letopis« ljubljanske škofije za leto 1788 v spomin na 120-letnico prvih vizitacij v novo urejeni ljubljanski škofiji. Uporabil je v ta namen »Protocollum decanatum Archidioeceseos Labacensis, anno 1788« in manjkajoče podatke po večini dopolnil iz letopisov poznejših let.

Izvrsten vir za raziskovanje dobe do konca prve svetovne vojne so tiskani letopisi, ki so izhajali skoraj neprekinjeno od leta 1793 naprej. Seveda so v teh letopisih tudi mnoge pomanjkljivosti, napake, netočnosti in nepopolnosti. Če vse to prezremo, pa vendar dobimo na tej osnovi lep vpogled v razvoj dogodkov in iskanje ustrežnejše cerkveno-upravne razdelitve škofije na dekanije.

Od leta 1793 do leta 1919 manjka samo osem letopisov, ki tudi dejansko niso izšli (za leta 1804, 1807, 1810, 1811, 1812, 1814, 1816 in 1818).

Veliko večje so vrzeli v dobi po prvi svetovni vojni (1920—1968), saj imamo letopise samo za leta: 1924, 1926, 1928, 1930, 1932, 1935, 1944, 1947, 1959, 1967 — torej deset letopisov za 49 letnikov.

Letopisi pred prvo svetovno vojno skušajo vsaj delno zapolniti vrzeli manjkajočih letnikov. Tako navajajo podatke o umrlih duhovnikih za več let, npr.: letopis leta 1805 tudi za leto 1804; 1808 za 1807; 1813 za 1810, 1811, 1812; 1815 za 1814; 1817 za 1816 in 1819 za 1818 — torej 6 letopisov za 14 letnikov.

Ni pa mogoče iz letopisov zapolniti drugo vrzel: Kdaj so se v teh letih pojavile posamezne dekanije? Letopisi po večini zajamejo stanje do konca novembra oziroma srede ali konca decembra pretečenega, ali pa že do prvih dni januarja tekočega leta. Normalno se nova dekanija pojavi v škofiji v letu pred izidom letopisa, ki se v njem prvič omenja. Kjer pa letnik letopisa manjka, ni več mogoče reči, ali se je dekanija pojavila eno leto, dve ali celo več let pred izidom letopisa, ki dekanijo prvič omenja, saj v francoski dobi manjkajo kar trije letopisi (1810, 1811, 1812).

Tako se zadnjič omenja		na njenem mestu pa se	
leta	dekanija	leta	pojavi dekanija
1803	Vodice	1805	Šmartin pod Šmarno goro
1806	Gorje	1808	Lesce
1806	Št. Rupert	—	—
1808	Krško	1808	Krško
1809	Lesce	1813	Radovljica
1809	Šmartin pod Š. g.	1813	Šmarna gora
1809	Šmartin pri Kranju	1813	Loka
1809	Šmartin pri Litiji	1813	Litija
1809	Lož	1813	Cerknica
1817	Loka	1819	Šmartn pri Kranju
1817	Raka	1819	Krško

Število dekanij in njih obdobje

Navajali bomo dekanije po njih imenih. Ni nujno, da dekan vselej biva v kraju, ki daje dekaniji ime. V opombi bomo navedli, ali je bila dekanija ukinjena ali pa je samo spremenila svoje ime, ker jo je nadomestila druga dekanija.

Marijino oznanjenje	1788—1794	nadomesti jo Št. Vid
Preserje	1788— pred 1793	ukinjena
Sora	1788—1794	ukinjena
Poljane	1788—1821	ukinjena
Šmartin pri Kranju	1788—1809, 1819—1822	drugače Loka
Železniki	1788—1794	ukinjena
Kranj	1788—1968	
Gorje	1788—1806	nadomesti Lesce
Kranjska gora	1788—1825	ukinjena

Cerklje	1788—1801	ukinjena
Mengeš	1788—1801	nadomesti Vodice
Kamnik	1788—1968	
Dob	1788—1808	ukinjena
Ježica	1788—1795	ukinjena
Vače	1788—1823	nadomesti Moravče
Št. Vid nad Ljubljano	1795—1808	izgine do 1909
Naklo	1795—1808	ukinjena
Vodice	1802—1803	nadomesti Šmartin pod Š. g.
Ljubljana	1803—1968	
Šmartin pod Š. g.	1805—1809	nadomesti Šmarna gora
Lesce	1808—1809	nadomesti Radovljica
Šmarna gora	1813—1825	ukinjena
Loka	1813—1817, 1823—1940	vmes Šmartin
Radovljica	1813—1968	
Moravče	1824—1968	
Ljubljana (okolica)	1909—1968	
Škofja Loka	1940—1968	
Šmarje	1788—1940	nadomesti Višnja gora
Šmartin pri Litiji	1788—1809	nadomesti Litija
Št. Vid pri Stični	1788—1808	ukinjena
Svibno	1788—1808	ukinjena
Št. Rupert	1788—1806	ukinjena
Trebnje	1788—1968	
Krško (ali Leskovec)	1788—1795, 1808, 1819—1888	Leskovec
Kostanjevica	1788—1796	nadomesti Raka
Škocjan	1788—1808	ukinjena
Novo mesto	1788—1968	
Metlika	1788—1888	nadomesti Semič
Kočevje	1788—1968	
Ribnica	1788—1968	
Krka	1788—1808	ukinjena
Dobropolje	1788—1808	ukinjena
Raka	1797—1817	ukinjena
Litija	1813—1968	
Leskovec	1889—1968	
Semič	1889—1940	nadomesti Črnomelj
Žužemberk	1893—1968	
Višnja gora	1940—1968	
Črnomelj	1940—1968	
Zagorje	1940—1968	
Lož	1788—1809, 1830—1844	drugače Cerknica
Vrhnika	1788—1819, 1822—1968	
Cerknica	1813—1829, 1845—1968	
Idrija	1820—1919 oz. 1933	
Postojna	1832—1919 oz. 1933	
Bistrica	1832—1888	nadomesti Trnovo
Vipava	1832—1919 oz. 1933	
Trnovo	1889—1919 oz. 1925	

Razvrstimo dekanije, ki so same ali v svojih naslednicah bile odpravljene.

Čas nastanka	oblika trajanja	ukinitev leta
1788 Preserje		pred 1793
1788 Sora		1794
1788 Poljane		1821
1788 Železniki		1794
1788 Kranjska gora		1825
1788 Cerklje		1801
1788 Mengeš,	Vodice, Šmartin p/Šg., Šmarna gora	1825
1788 Dob		1808
1788 Ježica		1795
1795 Naklo		1808
1788 Št. Vid pri Stični		1808
1788 Svibno		1808
1788 Št. Rupert		1806
1788 Kostanjevica,	Raka	1817
1788 Škocjan		1808
1788 Krka		1808
1788 Dobrepolje		1808

Preidejo v drugo škofijo

1820 Idrija	1933 pod Gorico
1832 Postojna	1933 pod Trst
1832 Bistrica, Trnovo	1925 pod Reko
1832 Vipava	1933 pod Gorico

Prvotne dekanije, ki obstoje že od leta 1788, ali pa se vsaj nadaljujejo v svojih naslednicah:

1. Marijino oznanjenje, Št. Vid nad Lj., prekinitvev, **Ljubljana-ok.**
2. Šmartin pri Kranju, Loka, **Škofja Loka**
3. **Kranj**
4. Gorje, Lesce, **Radovljica**
5. **Kamnik**
6. Vače, **Moravče**
7. Šmarje, **Višnja gora**
8. Šmartin pri Litiji, **Litija**
9. **Trebnje**
10. Krško, **Leskovec**
11. **Novo mesto**
12. Metlika, Semič, **Črnomelj**
13. **Kočevje**
14. **Ribnica**
15. Lož, **Cerknica**
16. **Vrhnika**

Pozneje se tem dekanijam pridružijo:

17. **Ljubljana (mesto)** — leto 1803
18. **Žužemberk** — leta 1893
19. **Zagorje** — leta 1940

Že površen vpogled v seznam nam pojasni, da je število dekanij do leta 1808 sorazmerno visoko. Prvih 20 let se torej ukine največ dekanij. Potem sledi še nekaj ukinitiv do leta 1825. Od leta 1826 naprej pa se vrsti samo še več sprememb dekanijskih meja in nazivov dekanij. Da bi imeli lepši vpogled v stanje, sestavimo še eno razpredelnico. Pokazala nam bo, koliko je bilo število dekanij v tistih letih, ko so se vršile ukinitve ali vzpostavitev novih dekanij. Razpredelnica bo pa tudi nakazala, koliko dekanij je kdaj menjalo samo svoje ime.

Leta	Ima škofija dekanij	spremeni ime dekanij	Leta	Ima škofija dekanij	spremeni ime dekanij
1788	32	—	1821	18	—
pred 1793	31	—	1822	19	1
1794	30	1	1823	19	1
1795	28	—	1825	17	—
1796	28	1	1829	17	1
1801	27	1	1832	20	—
1803	28	1	1844	20	1
1806	26	—	1888	20	1
1807	27	—	1893	21	—
1808	19	—	1909	22	—
1809	19	5	1925	21	—
1817	17	—	1933	18	—
1819	19	—	1940	19	3

Če prezremo štiri dekanije (Idrija, Postojna, Bistrica-Trnovo, Vipava), od katerih so bile v ljubljanski škofiji: Idrija od 1820—1933, Postojna od 1832—1933, Bistrica-Trnovo od 1832—1925, Vipava od 1832—1933, vidimo, da je bilo popolnoma odpravljenih 17 dekanij, od prvega začetka jih je še danes 16 dekanij, pozneje pa so se tem 16 dekanijam pridružile še 3 dekanije.

Od 17 popolnoma odpravljenih dekanij je ena trikrat spremenila ime (Mengeš, Vodice, Šmartin pod Šmarno goro, Šmarna gora), ena pa enkrat (Kostanjevica, Raka).

Od 16 prvotnih dekanij so štiri dvakrat menjale ime (Marijino označenje, Št. Vid nad Ljubljano, Ljubljana-okolica z vmesno prekinitvijo v času od 1808—1908; Šmartin pri Kranju, Loka, Škofja Loka; Gorje, Lesce, Radovljica; Metlika, Semič, Črnomelj), pet pa enkrat (Vače, Moravče; Šmarje, Višnja gora; Šmartin pri Litiji, Litija; Krško, Leskovec; Lož, Cerknica).

Tri pozneje pridružene dekanije so: Ljubljana (mesto), Žužemberk, Zagorje.

Zelo poučno pa je, da so pri že sorazmerno zelo ustaljeni razdelitvi dekanij začutili neko neskladnost in težave. Škof Jakob Missia je zato 19. 4. 1887 vsem dekanom poslal poseben načrt nove razdelitve dekanij. Navedel je za to sledeče razloge:

1. Nekatere dekanije imajo preobsežno ozemlje; 2. druge imajo preveliko število župnij; 3. pri tretjih sta združeni obe zgoraj omenjeni težavi; 4. dekanijski uradi zato dostikrat sploh ne dosežejo svojega namena, ali pa ga le težko uresničijo.

Iz teh razlogov je zaželena nova razdelitev dekanij.

Sestavljeni načrt je imel namen, da bi na tej osnovi dekani lahko izrazili eventualne predloge, ki bi skušali omogočiti bolj praktično, bolj zaokroženo in celotnemu namenu dekanij bolj ustrezno razdelitev. Mirno naj bi zadevo premislili pred Bogom, da bi tako bolj služili dobri stvari.

Sedeži dekanij v načrtu sploh še niso bili določeni. Tudi v tem smislu bi mogli dekani posredovati primerne namige. Predvsem bi bili priporočljivi tisti kraji, ki jih ljudje že iz drugih razlogov bolj obiskujejo (npr. okrajno sodišče ali kak urad), in kjer delujeta dva duhovnika. To pa ni pomenilo, da ne bi bilo iz praktičnih razlogov mogoče izbrati tudi drugih krajev.

Načrt je »predvideval« 38 dekanij na tedanjem ozemlju ljubljanske škofije. Škof pa je posebej poudarjal, da s tem število dekanij nikakor še ni določeno.

Meje dekanij je določalo načelo, da bodi dekanija kolikor mogoče zaključena celota, da npr. ne bo dekanu treba preko ozemlja druge dekanije do župnij, ki so njemu podrejene. Vendar pa zaradi posebnih krajevnih razmer ni bilo izključeno, da bi se dalo v poedinih primerih le doseči ustrežnejšo zaokrožitev tako, da se obide gori omenjeno načelo.

Načrt bomo v celoti prikazali na koncu razprave. Takrat bomo jasneje imeli pred očmi ves potek »prilagajanja« v pastoračiji. Že sedaj pa omenimo, da načrt nikoli ni bil izveden. Zdi se, da je edini sad tega iskanja novih rešitev ustanovitev nove dekanije Žužemberk v letu 1892 ali 1893. Ta dekanija je bila namreč ustanovljena iz delov treh dekanij (Trebneje, Ribnica, Kočevje). Iz dekanije Trebnje so prišle v novo dekanijo župnije: Ambrus, Šmihel pri Žužemberku, Žužemberk, Hinje, Ajdovec, Sela pri Šumberku, leta 1897 pa tudi Dobrnič. Iz dekanije Ribnica sta prišli v novo dekanijo župniji: Krka in Zagradec. Iz župnije Kočevje je prišla v novo dekanijo župnija Topla Reber, a se je leta 1897 že vrnila nazaj h Kočevju.

Veliko težje je reči, da bi »oživitev« dekanije Ljubljana-okolica v letu 1908 ali 1909 bila tudi sad tega načrta. Vsekakor pa so zgoraj navedeni razlogi imeli svoj delež tudi pri »oživljanju« te dekanije. Vedeti pa moramo, da se je pred prvo svetovno vojno začela Ljubljana že razvijati v sodobnejše mesto nekako okrog leta 1890. Prve razvojne težnje se pojavljajo že prej, a od 1890 ta razvoj nenehno raste, čeprav ga prva svetovna vojna nekoliko zadrži. Gotovo so potrebe »nove mestne pastoračije« narekovala tudi ta korak.

NASTAJANJE, SPREMINJANJE IN UKINITEV DEKANIJ

Preden prikažemo posamezne dekanije v njih nastanku, spreminjanju meja in ukinitvah, moramo opozoriti na nekatere splošne stvari.

Letopisi uporabljajo za župnije več nazivov. Sv. Nikolaj v Ljubljani se pojavi kot »nažupnija« in podobno tu in tam tudi Kamnik. Tega naziva ne bomo ločili od splošnega naziva župnija. Vsem bo v razpravi skupna oznaka veliki Ž. Letopisi ločijo tudi med vikarijati in »vicariatus paroecialis«. Tudi te razlike ne bomo upoštevali v razpravi, ampak vse vikarijate zaznamovali z velikim V. Tretja vrsta župnij so capellaniae locales; mi jih bomo označili z velikim L (lokalijske). Potem pa slede običajne »kaplanije«, ki se včasih nazivajo tudi ekspoziture: le-te nimajo značaja

župnij. Označili jih bomo z velikim K in ne bomo delali razlik med »ekspozituro« in »kaplanijo«.

Večkrat se zgodi, da letopisi zamešajo nazive za poedine župnije, vikarijate, lokalije, kaplanije in ekspoziture. Ugotavljanje teh napak vsekakor presega namen naše razprave in v bistvu nič ne prizadene prikazovanja ozemeljskega obsega posameznih dekanij v tem obdobju.

Veliko je »lokalij«, ki jih letopisi navajajo kot »necum erectae«. Mnoge od teh se pozneje spet pojavijo in postanejo celo župnije. Le-tim bi bilo kdaj vredno posvetiti pri raziskovanju kaj več pozornosti.

Letopisi so sestavljeni po posebnem sistemu. V začetku so tiskani v latinskem, pozneje v nemškem, nato v nemškem jeziku s slovenskimi imeni, nato v slovenskem jeziku z nemškimi imeni, nazadnje samo v slovenskem jeziku. Škof Jakob Missia v letu 1890 uvede razvrstitev dekanij v letopisu po abecednem redu. Prej so bile dekanije navedene pod geografskim vidikom. Prva je bila Ljubljana, sledile so gorenjske dekanije proti Škofji Loki, Kranju in Kranjski gori ter preko Cerkelj proti Moravčam in Vačam. Dolenjske dekanije so se vrstile od Šmarja in po južnih obronkih gričev ob Savi preko Novega mesta, Metlike, Kočevja, Ribnice do Krke in Dobropolja. Notranjske dekanije se sprva začno pri Ložu in se vrste mimo Vrhniko k Idriji, pozneje pa se začno z Vrhniko, Idrijo in Cerknico, da preidejo k Postojni, Bistrici (Trnovemu) in Vipavi. Sistem škofa Missia ostane v veljavi do letopisa v letu 1935. Samo zadnji štirje letopisi imajo najnovejši sistem s pregledom vseh dekanij na začetku, potem pa z navajanjem župnij in duhovnikov po abecednem redu. Vsak sistem ima seveda svoje prednosti in pomanjkljivosti.

Zelo dragocen je poseben dodatek, ki se v letopisih pojavi z letom 1829. V abecednem seznamu duhovnikov so navedeni še podatki o njihovi rojstni župniji z datumom rojstva in datumom posvečenja. Posebna študija bi lahko pokazala, katere župnije so nekdaj dajale duhovniške poklice in kako se je to spreminjalo skozi desetletja.

Leta 1831 se pojavi drug dodatek. V abecednem seznamu župnije najdemo letnico ustanovitve župnije ali beneficija ter število podružnic.

Leta 1896 se pojavi poseben seznam kanonične starosti duhovnikov po letnikih in z dnem posvečenja. Pozneje počasi ta seznam ni več tako popoln, ker izpušča dan posvečenja.

Okrog leta 1910 najdemo v letopisih seznam patronatov in podelitev prebend.

Ker pastoralna sociologija opozarja, kako važno je tudi poznanje preteklosti posameznih župnij, je prav, da ta razprava vsaj opozori, kje je mogoče najti vse polno podatkov, ki nam odkrijejo nekaj preteklosti naših župnij.

Če bi si hoteli naenkrat predočiti vse nastajanje, spreminjanje in ukinjanje dekanij, bi bila stvar preveč težavna. Zato bomo vse dekanije prikazali v štirih skupinah:

1. Popolnoma odpravljene dekanije.
2. Dekanije, ki preidejo v drugo škofijo.
3. Dekanije, ki obstoje od vsega začetka.
4. Dekanije, ki se oblikujejo v teku časa.

1. Popolnoma odpravljene dekanije

1. Preserje. 1788 — pred 1793.

Obsega župniji: Preserje, Ig; vikarijate: Bistra, Borovnica, Rakitna; lokalije: Golo, Tomišelj, Želimplje, Kurešček.

Preserje, Borovnica in Rakitna pridejo 1793 pod Vrhniko in ostanejo v tej dekaniji do danes.

Ig, Golo, Tomišelj, Želimplje in Kurešček so že 1788 navedene tudi pri dekaniji Marijino oznanjenje, nedvomno pa se ji pridružijo ob ukinitvi dekanije Preserje. Pozneje preidejo v dekanijo Št. Vid nad Ljubljano leta 1795. Leta 1801 se Ig in Želimplje pridružita Ljubljani, leta 1802 pa tudi Golo, Kurešček in Tomišelj. V letih 1852—1859 pridejo Ig, Želimplje in Golo pod dekanijo Šmarje, drugače pa so ves čas v dekaniji Ljubljana, dokler 1909 ne pridejo prav vse pod dekanijo Ljubljana-okolica.

2. Sora 1788—1794.

Obsega župnije: Sora, Št. Vid, Dobrova, Brezovica; lokaliji: Preska in Sv. Katarina.

Sora in Preska se 1795 pridružita dekaniji Šmartin pri Kranju in ostaneta tam do 1825 (oz. pri Loki), dokler se 1826 ne pridružita Ljubljani, 1909 pa dekaniji Ljubljana-okolica.

Št. Vid, Dobrova, Brezovica in Sv. Katarina pridejo 1795 pod dekanijo Št. Vid, 1809 pod dekanijo Ljubljana, 1909 pa pod dekanijo Ljubljana-okolica.

3. Poljane. 1788—1821.

Obsega župnije: Poljane, Trata, Žiri; vikarijate: Stara Oselica, Leskova, Nova Oselica; lokalije: Lučine, Zavratac, Sv. Trije Kralji in Javorje; ekspoziuro: Ledine (od 1802 dalje).

Poljane, Trata, Stara Oselica, Leskova, Nova Oselica, Lučine in Javorje pridejo 1822 pod Šmartin pri Kranju, 1823 pa pod Loko, kjer ostanejo do danes.

Žiri, Zavratac in Sv. Trije Kralji pridejo 1822 pod Idrijo in ostanejo tam, dokler prva svetovna vojna ne potegne nove državne meje, da se Žiri pridružijo spet Škofji Loki, Sv. Trije Kralji pa že leta 1905 Vrhniki. Ledine se pred 1822 izgubijo, se pojavijo kot kaplanija 1832 pod Idrijo in ostanejo tam do danes.

4. Železniki. 1788—1794.

V letih 1793 in 1794 je »pleno titulo unita Decanatu S. Martini prope Crainburg«, ker nima dekana.

Obsega župnije: Železniki, Selca, Zali log; vikarijat: Sorica; lokalije: Bukovščica, Dražgoše, Št. Lenart.

Prav vse te župnije, vikarijat in lokalije pridejo 1795 pod Šmartin pri Kranju in od njega 1823 pod Loko do danes.

5. Kranjska gora. 1788—1825.

Obsega župnije: Kranjska gora, Dovje, Jesenice; vikarijat: Bela peč; lokaliji: Koroška Bela, Rateče.

Leta 1826 pridejo vse pod dekanijo Radovljica in — razen Bele peči — ostanejo tam vse do danes. Bela peč je 1. 7. 1933 pridružena škofiji Videm v Italiji.

6. Cerklje. 1788—1801.

Obsega župnije: Cerklje, Šenčur, Komenda, Velesovo; lokalije: Olšev-
vek (do 1798), Št. Urška gora, Tunjice, Zalog (1794—1797); ekspozituro:
Primskovo pri Kranju (samo 1794).

Primskovo se pridruži Kranju že 1795, a 1815 izgine.

Šenčur, Velesovo, Cerklje in Št. Urška gora pridejo 1802 pod Kranj in
ostanejo pri njem do danes, Komenda pride 1802 pod Kranj, 1844 pa pod
Kamnik do danes. Tunjice pridejo 1802 pod Kranj (izginejo v času 1809—1831)
in 1844 pod Kamnik do danes.

7. Mengeš. 1788—1801, ko jo nadomestijo Vodice.

Obsega župnije: Mengeš, Dol, Šmartin pod Šmarno goro, Vodice,
Smlednik (do 1794); vikarijat Črnuče; lokalije: Homec, Sv. Helena, Zapoge,
Trboje (do 1794), Št. Jakob ob Savi (od 1794); ekspozituro: Šenkov turn
(od 1796).

Smlednik in Trboje se 1795 pridružita dekaniji Kranj, a se 1805 vrneta
nazaj v to dekanijo, ko se imenuje Šmartin pod Šmarno goro, preideta 1813
z drugimi v dekanijo Šmarna gora, 1826 pa spet nazaj pod Kranj do danes.

Vse drugo — razen Smlednika in Trboj — preide 1802 v dekanijo Vodice,
ki nasledi dekanijo Mengeš.

7 a. Vodice. 1802—1803, nadomesti jo Šmartin pod Šmarno goro.

Obsega župnije: Vodice, Mengeš, Šmartin pod Šmarno goro, Dol (samo
leta 1803); vikarijat: Črnuče; lokalije Zapoge, Homec, Št. Jakob ob Savi,
Sv. Helena (samo leta 1803); ekspozituro: Šenkov turn.

Zdi se, da sta župnija Dol in lokalija Sv. Helena v letu 1802 pomotoma
izpadli iz seznama, ker ju ni najti v nobeni drugi dekaniji. Preideta pa z vsemi
drugimi leta 1805 pod dekanijo Šmartin pod Šmarno goro, 1813 pa pod dekanijo
Šmarna gora do 1825.

7 b. Šmartin pod Šmarno goro. 1805—1809, nadomesti jo Šmarna gora.

Obsega župnije: Šmartin pod Šmarno goro, Vodice, Mengeš, Dol,
Smlednik, Ihan (samo 1809); vikarijat: Črnuče; lokalije: Zapoge, Homec,
Št. Jakob ob Savi, Sv. Helena; ekspozituri: Trboje, Šenkov turn.

Smlednik in Trboje spadata 1788—1794 pod Mengeš, 1795 do 1804 pod
Kranj, 1805—1809 pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813 do 1825 pod dekanijo
Šmarna gora. Ihan spada 1788—1808 pod Dob, 1809 pod Šmartin pod Šmarno
goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora. Dol in Sv. Helena spadata 1788 do
1801 pod Mengeš, 1802 pod Vodice, 1803 nista omenjena nikjer, 1805 do 1809
pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora.

Vse drugo spada 1788—1801 pod Mengeš, 1802—1803 pod Vodice, 1805—1809
pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora.

7 c. Šmarna gora. 1813—1825.

Obsega župnije: Smlednik, Šmartin pod Šmarno goro, Vodice, Mengeš,
Dol, Ihan; vikarijat: Črnuče; lokalije: Zapoge, Homec, Št. Jakob ob Savi,
Sv. Helena; ekspozituro: Trboje (1817—1823 je ni).

Leta 1826 pridejo Šmartin pod Šmarno goro, Črnuče in Št. Jakob ob Savi
pod dekanijo Ljubljana do leta 1909, ko preidejo v dekanijo Ljubljana-okolica.

Dol, Ihan in Sv. Helena pridejo 1826 pod Moravče, a 1. januarja 1930
prideta Dol in Sv. Helena pod Ljubljano-okolica, Ihan pa pod Kamnik.

Smlednik, Vodice, Zapoge in Trboje pridejo 1826 pod Kranj, a Vodice
potem 1852 pod Kamnik.

Mengeš in Homec prideta 1826 pod Kamnik in ostaneta do danes tam.

8. Dob. 1788—1808.

Obsega župnije: Dob, Krašnja (manjka 1797), Brdo, Ihan, Moravče; vikarijat: Peče; lokalije: Blagovica, Češnjice, Št. Ožbolt, Zlato polje; benefijiat: Vrhpolje (od 1793 ekspozitura).

Leta 1809 se pridružijo dekaniji Kamnik Dob, Krašnja, Brdo, Blagovica, Zlato polje, Češnjice, Št. Ožbolt, a od teh pridejo pod Moravče leta 1852 Krašnja, Češnjice, Blagovica in Št. Ožbolt, leta 1900 pa Brdo in Zlato polje; Dob ostane pod Kamnikom do danes.

Moravče, Peče in Vrhpolje pridejo 1809 pod dekanijo Vače, 1824 pa pod Moravče.

Ihan pride 1809 pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora, 1826 pod Moravče in 1. 1. 1930 pod Kamnik.

9. Ježica. 1788—1795.

Obsega župniji: Ježica in DM v Polju; lokaliji: Dobrunje in Javor; vikarijat: Sostro.

Sostro spada 1793 pod Šmarje, od 1813 pod Ljubljano, od 1826 spet pod Šmarje, pride 1845 spet pod Ljubljano, 1909 pa do danes pod Ljubljana-okolica.

DM v Polju, Dobrunje in Javor leta 1796 niso nikjer omenjene. Ježica pride 1796, DM v Polju, Dobrunje in Javor pa leta 1797 pod Št. Vid nad Ljubljano. Javor pride 1852 pod Šmarje, okrog 1940 pa pod Ljubljano-okolica. Ježica in DM v Polju prideta 1909 pod dekanijo Ljubljana-okolica (Dobrunje se ne omenja več posebej).

10. Naklo. 1795—1808.

Obsega župnije: Naklo, Podbrezje, Ljubno, Kovor, Tržič, Križe, Kropa; lokalije: Lom, Duplje, Dobrava.

Kropo dobi od Šmartina pri Kranju, Dobravo od dekanije Gorje, druge pa od Kranja. Leta 1809 se spet vse vrnejo nazaj k matični dekaniji, le Dobrava 1809 izgine in se pojavi šele 1826 pri Kranju, od koder pride 1852 pod Radovljico.

Naklo, Podbrezje, Kovor, Tržič in Križe ostanejo do danes pod Kranjem.

Kropa se vrne pod Šmartin pri Kranju oz. Loko, pride 1826 pod Kranj in 1852 skupno z Ljubnim od Kranja pod Radovljico.

11. Št. Vid pri Stični. 1788—1808.

Obsega župnije: Št. Vid, Višnja gora, Stična; vikarijat: Primskovo; lokalijo: Javorje (1793—1797).

Št. Vid, Višnja gora, Stična in Primskovo pridejo 1809 pod Šmarje in prve tri ostanejo pod Šmarjem oz. Višnjo goro do danes, Primskovo pa preide 1952 v dekanijo Litija.

Javorje pride 1808—1809 pod Šmartin pri Litiji, od 1813 do danes pa je pod Litijo.

12. Svibno. 1788—1808.

Obsega župniji: Svibno, Radeče; vikarijat: Dobovec; lokaliji: Št. Jurij pod Kumom, Konjšica (1808 je ni več).

Svibno, Radeče, Dobovec, Št. Jurij pod Kumom pridejo 1809 pod Šmartin pri Litiji oz. 1813 pod Litijo in 1940 pod Zagorje.

Konjšica se pojavi spet 1839 kot kaplanija pod Litijo in pride 1940 pod Zagorje.

13. Št. Rupert. 1788—1806.

Obsega župnije: Št. Rupert, Mokronog, Trebelno, Polšnik; vikarijate: Dole, Št. Janž, Tržišče; od 1793 tudi župnijo: Boštanj; lokalije: Sv. Rok, Kal.

Samo za leto 1808 pridejo pod Trebnje Polšnik, Dole in Boštanj. Leta 1809 pripadeta Polšnik in Dole dekaniji Šmartno pri Litiji, od 1813 naprej Litiji, a Dole se vrnejo od 1852—1861 pod Trebnje in potem spet k Litiji.

Boštanj od 1809—1817 pripade dekaniji Raka, 1819—1940 dekaniji Krško (oz. Leskovec od 1889), 1940 spet dekaniji Trebnje do danes.

Vse drugo pride 1808 pod Trebnje in pripada tej dekaniji še danes.

14. Kostanjevica. 1788 — nadomesti jo Raka 1797.

Obsega župnije: Kostanjevica, Čatež ob Savi, Velika Dolina, Št. Jernej, Št. Jurij v Orehovici (necdum erecta), Sv. Križ; lokalijo: Brusnice.

Čatež in Velika Dolina pripadeta 1793 Krškemu in se 1796 vrneta pod Kostanjevico.

1795 (samo za to leto) nastaneta lokaliji Prušna vas in Ferluga.

Leta 1796 se Kostanjevici pridružijo še Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje (vikarijat, prvi dve sta župniji). Od 1788 so bile pri Krškem.

Leta 1797 preidejo v dekanijo Raka: Kostanjevica, Sv. Križ, Čatež ob Savi, Velika Dolina, Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje. Za leto 1808 se vrnejo h Krškemu, ki spet nastane: Leskovec, Cerklje, Veliki trn (Sv. Duh), Čatež ob Savi in Velika Dolina, a se 1809—1817 spet vrnejo k Raki, dokler 1819 ne pridejo za stalno pod dekanijo Krško oz. Leskovec do danes.

Leta 1797 pride Št. Jernej in Brusnice pod dekanijo Škocjan do leta 1808. Leta 1809—1817 prideta obe pod Rako, leta 1819 pa Št. Jernej pod Krško oz. Leskovec do danes, Brusnice pod Novo mesto do danes.

14 a. Raka. 1797—1817.

Leta 1797 obsega župnije: Raka, Kostanjevica, Sv. Križ, Čatež ob Savi, Velika Dolina, Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh); vikarijat: Cerklje.

Rako dobi od dekanije Škocjan; Kostanjevico, Sv. Križ, Čatež ob Savi in Veliko Dolino od dekanije Kostanjevica; Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje od dekanije Krško.

Leta 1798 se dekaniji pridruži vikarijat Studenec od dekanije Škocjan.

Leta 1802 dobi lokalijo Bučko od dekanije Škocjan.

Samo za leto 1808 se k »oživljeni« dekaniji Krško vrnejo: Čatež ob Savi, Velika Dolina, Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje, a se 1809 spet vrnejo pod Rako.

Leta 1809 pridejo pod Rako od ukinjene dekanije Škocjan župnije: Št. Jernej (1788—1796 pod Kostanjevico), Škocjan, Šmarjeta, vikarijat Bela cerkev in lokalija Brusnice. Iste leta se pridruži od dekanije Trebnje župnija Boštanj (1788—1806 je bila pod Št. Rupertom).

Samo Brusnice pridejo 1819 pod dekanijo Novo mesto in ostanejo tam do danes, vse druge pa pridejo 1819 pod Krško. Pozneje se 1844 Šmarjeta in Bela cerkev pridružita dekaniji Novo mesto do danes, medtem ko vse druge ostanejo pod Krškim, dokler 1940 Boštanj ne pride pod dekanijo Trebnje.

15. Škocjan. 1788—1808.

Obsega župnije: Škocjan, Bela cerkev, Šmarjeta, Raka (do 1796); Št. Jernej (1797—1808); vikarijat: Studenec (do 1797); lokalije: Bučka (1793—1797), Brusnice (1797—1808), Telče (necdum erecta).

Št. Jernej in Brusnice se 1797 pridružita od ukinjene dekanije Kostanjevica.

Bučka pride pod Rako že 1802, Telče 1795 izginejo, vse druge se pridružijo Raki 1809 in preidejo h Krškemu 1819, razen Brusnic, ki 1819 pridejo pod Novo mesto do danes. Leta 1844 pa se Novemu mestu pridružita še župniji Šmarjeta in Bela cerkev do danes.

16. Krka. 1788—1808.

Obsega župniji: Krka, Žužemberk; vikarijata: Ambrus, Hinje; lokaliji: Zagradec in Šmihel pri Žužemberku (od 1793).

Leta 1809 prideta pod dekanijo Šmarje Krka in Zagradec, da se 1893 pridružita novi dekaniji Žužemberk do danes.

Žužemberk, Smihel pri Žužemberku in Hinje se 1809 pridružijo dekaniji Novo mesto; 1813 prideta Žužemberk in Šmihel pod Trebnje do 1893, ko prideta v dekanijo Žužemberk do danes; Hinje se 1813 pridružijo dekaniji Ribnica do 1852, ko pridejo pod Trebnje in 1893 preidejo v novo dekanijo Žužemberk.

Vikariat Ambrus pride 1809 pod Ribnico, 1852 pod Trebnje in 1893 pod Žužemberk do danes.

17. Dobropolje. 1788—1808.

Obsega župniji: Dobropolje, Bloke; vikarijata: Lašče, Struge; lokalije: Sv. Gregor, Šivče (Sv. Trojica), Žilce (Sv. Vid) in Rob (od 1793).

Že leta 1793 so Bloke v dekaniji Lož in ostanejo v tej dekaniji do danes.

Leta 1800 pridejo Šivče (Sv. Trojica) pod Lož in ostanejo v tej dekaniji do danes.

Vse druge pridejo 1809 pod dekanijo Ribnica in — razen Žilc (Sv. Vid), ki preidejo 1813 pod dekanijo Cerknica oz. Lož in ostanejo v njej do danes, — ostanejo vse pod dekanijo Ribnica.

2. Dekanije, ki preidejo v drugo škofijo

Od škofije Gorica prideta v ljubljansko škofijo dekanija Idrija (z župnijami že 1892) in Vipava 1831, od škofije Trst pa dekaniji Postojna in Trnovo 1831. Dekanija Trnovo se, razen dveh župnij, pridruži novi škofiji na Reki 1925, Idrija in Vipava se 1933 vrneta h Gorici, Postojna pa se 1933 vrne k Trstu.

1. Idrija. 1820 — 1. 7. 1933.

Leta 1820 obsega župniji: Zg. Idrija in Sp. Idrija in lokaliji: Gore (Sv. Magdalena) in Vojsko.

Vse štiri so od 1792—1819 podrejene dekaniji Vrhnika.

Ker v letih 1820 in 1821 na Vrhniki ni dekana (župnija je izpraznjena), pripadajo Idriji v tem času prav vse župnije, vikarijati in lokalije vrhniške dekanije: župnije: Vrhnika, Polhov Gradec, Horjul, Preserje; vikarijati: Logatec, Hotedršica, Godovič, Rovte, St. Jošt, Borovnica, Rakitna; lokalije: Črni vrh nad Polhovim Gradcem, Zaplana, Podlipa.

Leta 1822 dobi Idrija od ukinjene dekanije Poljane župnijo Žiri in lokaliji Zavratac in Sv. Trije Kralji.

Leta 1832 postanejo Ledine kaplanija, 1852 se pridruži dekaniji vikariat Godovič od dekanije Vrhnika in lokalija Črni vrh nad Idrijo od dekanije Vipava.

Leta 1905 odstopi Idrija dekaniji Vrhnika Sv. Tri Kralje in dobi od Vrhnike Hotedršico.

Po prvi svetovni vojni se pridruži župnija Žiri dekaniji Loka, župnija Hotedršica dekaniji Vrhnika.

2. **Postojna.** 29. 6. 1831 — 1. 7. 1933.

Obsega župnije: Hrenovice, Slavina, Senožeče, Postojna; lokalije: Studeno, Ubeljsko, Razdrto, Orehek, Šempeter, Trnje, Matenja vas.

Leta 1852 odda dekaniji Cerknica Studeno in dobi od Bistrice župnijo Vreme. Leta 1905 se spet Studeno vrne pod Postojno nazaj, Vreme pa pod Trnovo.

3. **Bistrica (Trnovo).** 29. 6. 1831 — 31. 5. 1925.

Do leta 1888 se imenuje dekanija Bistrica, od 1889 naprej pa Trnovo.

Obsega župnije: Trnovo, Košana, Vreme; vikarijata: Prem in Zagorje; lokalije: Knežak, Harije, Postenje, Nadanje selo in Suhorje.

Leta 1852 odda župnijo Vreme dekaniji Postojni, a jo dobi leta 1905 spet nazaj.

4. **Vipava.** 29. 6. 1831 — 1. 7. 1933.

Obsega župnijo: Vipava; vikarijat: Št. Vid pri Vipavi; lokalije: Črni vrh na Idrijo, Šturje, Budanje, Planina, Goče, Vrabče, Podkraj, Vrhpolje, Slap, Erzelj, Ustje.

Leta 1852 odda Vipava Črni vrh nad Idrijo dekaniji Idrija.

Še dve podružnici pa postaneta župnji: Predraga 1891, Lozice 1893.

Pregled teh štirih dekanij dopolnimo kar na tem mestu s seznamom nastanka posameznih župnij.

V dekaniji Idrija postane župnija: vikarijat Godovič 1863, kaplanija Ledine 1865, lokalije Sv. Trije Kralji, Zavratac, Gore (Sv. Magdalena) in Vojsko 1876, lokalija Črni vrh nad Idrijo 1899.

V dekaniji Postojna postane lokalija Studeno župnija 1841.

V dekaniji Bistrica (Trnovo) postane lokalija Knežak župnija 1840, vikarijat Prem pa 1863.

V dekaniji Vipava postanejo župnije: vikarijat Št. Vid pri Vipavi 1892, lokalije Šturje, Budanje in Planina 1894, Col 1895, Vrabče in Podkraj 1898, Vrhpolje 1899, Slap 1903, Goče 1916.

Iz podružnic pa sta postali takoj župnji: Predraga 1891, Lozice 1893.

Preden si ogledamo dekanije, ki so od vsega početka rasle ali se pozneje pridružile prvotnim in še danes obstoje, je prav, če že sedaj opozorimo na nekatere zanimivosti.

Na Notranjskem se meje dekanij sorazmerno malo spreminjajo. Zelo veliko je sprememb dekanijskih meja v neposredni bližini Ljubljane in kar v vseh dekanijah severno od Save do Kroke in Dobrave. Na Dolenjskem se meje veliko spreminjajo v dolini Krke in na Krškem polju od Brusnic in Šmarjete do Save. Zelo nemirna je tudi meja kočevske dekanije do vseh sosednjih dekanij.

3. **Dekanije, ki obstoje od 1788**

Teh dekanij je 16. Sedem od teh je od vsega začetka ohranilo svoje ime do danes: Kranj, Kamnik, Trebnje, Novo mesto, Kočevje, Ribnica in Vrhnika. V resnici dekanija Vrhnika za dve leti izgine (1820, 1821) in se pridruži dekaniji Idrija, ker je izpraznjen župnijski sedež na Vrhniki.

Devet dekanij spremeni svoje ime; štiri od teh dvakrat (Ljubljana-okolica, Škofja Loka, Radovljica, Črnomelj), pet pa enkrat (Moravče, Višnja gora, Litija, Leskovec, Cerknica).

1. LJUBLJANA-OKOLICA

Od 1788—1794 je to dekanija Marijino oznanjenje, od 1795—1808 dekanija Št. Vid nad Ljubljano, od 1809—1908 se dekanija ukine, od 1909—1968 se imenuje Ljubljana-okolica.

Dekanija Ljubljana-okolica ne nosi od vsega početka tega imena. Nastane iz tistih župnij dekanije Ljubljane, ki se nazivajo »extra urbem«. Zato se sprva imenuje »Ljubljana-extra urbem«, 1919 dobi naziv »ljubljska okolica«, 1940 pa Ljubljana-okolica.

1 a) Marijino oznanjenje. (1788—1794)

V letu 1788 zanesljivo obsega dve župniji: Marijino oznanjenje in Trnovo.

V istem letu pa so omenjene pri dekaniji Marijino oznanjenje in Preserje še: župnija Ig in lokalije Golo, Kurešček, Tomišelj in Želimlje.

Leta 1795 se pridružita Trnovo in Marijino oznanjenje Ljubljani, ki še ni dekanija. Vse druge preidejo v dekanijo Št. Vid nad Ljubljano, ki se 1795 ustanovi.

1 b) Št. Vid nad Ljubljano (1795—1808).

Ta dekanija je naslednica dekanije Marijino oznanjenje, nastane pa na ozemlju štirih dekanij.

Leta 1795 se združi v tej dekaniji del ozemlja dveh ukinjenih dekanij (Sora, Marijino oznanjenje). Od Sore ohrani župnije: Št. Vid nad Ljubljano, Dobrova, Brezovica in lokalijo Sv. Katarina. Od Marijinega oznanjenja prevzame župnijo Ig in ekspoziture Tomišelj, Golo, Želimlje, Kurešček.

Leta 1796 dobi od ukinjene dekanije Ježica Ježico kot lokalijo. Iz dekanije Ježica se v tej dekaniji pojavijo še 1797 (1796 jih ni nikjer) župnija DM v Polju in lokaliji Javor in Dobrunje. Prav tako leta 1797 dobi še vikarijat Lipoglav in lokalijo Rudnik, ki sta bila 1788 pod dekanijo Šmarje in se pojavita še 1797 v tej dekaniji.

Leta 1801 preideta župnija Ig in ekspozitura Želimlje pod Ljubljano, ki še ni dekanija. Leta 1802 pa pod Ljubljano odidejo še ekspoziture Tomišelj, Golo in Kurešček.

V letih 1802—1808 obsega dekanija župnije: Št. Vid, Dobrova, Brezovica, DM v Polju; vikarijat Lipoglav; lokalije: Sv. Katarina, Ježica, Javor, Rudnik, Dobrunje.

Leta 1809 dekanije ni več. Celotno ozemlje se pridruži dekaniji Ljubljana. V letopisu pa so navedene kot župnije: Št. Vid, Dobrova, Ježica, (manjka 1820), DM v Polju; kot vikarijati: Brezovica, Lipoglav; kot lokalije: Sv. Katarina, Javor, Rudnik, Dobrunje.

1 c) Ljubljana-okolica (1909—1968).

Dekanija Ljubljana začne okrog leta 1830 navajati svoje župnije v dveh skupinah: Intra muros — Extra muros. Pozneje to imenovanje spre-

meni v »in civitate« — »extra civitatem«. Vse župnije »extra civitatem« pripadejo leta 1909 novi dekaniji Ljubljana-okolica. Te župnije so:

Brezovica, Črnuče, DM v Polju, Dobrova, Golo, Ig, Ježica, Preska, Rudnik, Sora, Sostro, Sv. Katarina, Št. Jakob ob Savi, Št. Vid nad Ljubljano, Šmartin pod Šmarno goro, Tomišelj, Želimplje in Vič (ki nastane 25. 10. 1908).

Katerim dekanijam so te župnije pripadale v preteklosti, bomo prikazali pri dekaniji Ljubljana.

Dne 1. januarja 1930 je dekanija Ljubljana-okolica dobila še župnije: Polhov Gradec od dekanije Vrhnika, Dol in Sv. Heleno od dekanije Moravče. Pred letom 1940 ali istega leta na sinodi dobi župnijo Javor pod Ljubljano od dekanije Smarje oz. Višnja gora.

Dne 30. 7. 1961. se odcepita od dekanije ozemlji dveh novih župnij Ljubljana-Koseze in Ljubljana-Dravlje, ki sta pripadali prej ozemlju župnije Št. Vid nad Ljubljano. V avgustu 1966 preide župnija Ježica v dekanijo Ljubljana-mesto.

V začetku aprila 1968 se odcepijo od dekanije še župnije: Št. Vid, Črnuče, Rudnik in DM v Polju; priključijo se dekaniji Ljubljana-mesto

Danes dekanija obsega župnije: Brezovica, Dobrova, Dol, Golo, Sv. Helena, Ig, Preska, Sora, Sostro, Sv. Katarina, Št. Jakob ob Savi, Šmartin pod Šmarno goro, Tomišelj, Želimplje in Polhov Gradec.

2. ŠKOFJA LOKA

Od 1788—1809 in od 1819—1822 je to dekanija Šmartin pri Kranju, od 1813—1821 in od 1823—1940 je to dekanija Loka, od 1940—1968 se imenuje Škofja Loka.

Tudi ta dekanija zavzema v celoti ali delno ozemlje štirih dekanij: Šmartin pri Kranju, Železniki, Sora oz. Ljubljana in Poljane.

2 a) Šmartin pri Kranju (1788—1809, 1819—1822).

Leta 1788 obsega župnije: Šmartin pri Kranju, Stara Loka, Kropa (samo do 1794, ko pride do 1808 pod Naklo); vikarijate: Škofja Loka, Ovsiše, Besnica (od 1793); lokalijo: Mavčiče; ekspozituro: Št. Jošt nad Kranjem.

Leta 1795 odda župnijo Kropa do 1808 novi dekaniji Naklo. Že od leta 1793—1794 je dekanija Železniki »pleno titulo unita Decanatus S. Martini prope Crainburg«, leta 1795 pa je odpravljena in vse župnije se pridružijo dekaniji Šmartin pri Kranju. Takrat dekanija naraste za župnije: Železniki, Selca, Zali log; za vikarijat Sorica in za lokalije: Bukovščica, Št. Lenart, Dražgoše, Žabnica se pojavi 1793—1794 kot lokalija »necdum erecta« in 1795 izgine.

Od ukinjene dekanije Sora dobi leta 1795 župnijo Sora in lokalijo Preska. Leta 1826 pa obe župniji (Sora in Preska) prideta pod dekanijo Ljubljana in nato 1909 pod dekanijo Ljubljana-okolica, kamor spadata še danes.

Kaj dekanija 1813 izroči Loki, bo navedeno pri Loki.

Od ukinjene dekanije Poljane dobi Šmartin pri Kranju leta 1822 župnije: Poljane, Trata; vikarijate: Stara Oselica, Leskovicica, Lučine, Nova Oselica; lokalijo: Javorje.

2 b) Loka (1813—1817, 1823—1940).

Od Šmartina pri Kranju dobi Loka leta 1813 tele župnije: Šmartin pri Kranju, Sora, Preska, Stara Loka, Loka, Železniki, Selca, Kropa, Zali log;

vikarijata: Ovsiše in Sorica; lokalije: Mavčiče, Bukovščica, Št. Lenart in Dražgoše.

Leta 1823 pa razen teh župnij dobi od Šmartina še župniji: Poljane in Trata; vikarijate: Stara Oselica, Nova Oselica in Leskoviča; lokaliji: Lučine in Javorje.

Župnija Kropa in vikarijat Ovsiše prideta 1826 pod dekanijo Kranj, 1852 pa od Kranja pod dekanijo Radovljica.

Župniji Sora in Preska odda leta 1826 dekaniji Ljubljana, 1909 pa prideta pod dekanijo Ljubljana-okolica.

Župnija Šmartin pri Kranju in lokalija Mavčiče prideta 1826 pod dekanijo Kranj in ostaneta tam do danes.

Leta 1841 postane Žabnica kaplanija, izgine 1870 in se spet pojavi 1899 kot župnija (nastane iz ekspoziture).

Leta 1851 postanejo Reteče lokalija.

Po prvi svetovni vojni dobi Loka od dekanije Idrija župnijo Žiri. S 1. januarjem 1930 pa dobi od dekanije Vrhnika župnijo Črni vrh nad Polhovim Gradcem.

V naslednjem odstavku bomo videli, kakšno ozemlje je Loka izročila dekaniji Škofja Loka.

2 c) Škofja Loka (1940—1968).

Leta 1940 obsega dekanija župnije:

Bukovščica, Črni vrh, Dražgoše, Javorje nad Škofjo Loko, Leskoviča, Lučine, Nova Oselica, Poljane nad Škofjo Loko, Reteče, Selca nad Škofjo Loko, Sorica, Stara Loka, Škofja Loka, Stara oselica, Sv. Lenart, Trata (Gorenja vas), Zali log, Žabnica, Železniki, Žiri.

Leta 1968 dobi dekanija še novo župnijo Davča, ki se pridruži dekaniji 1. novembra 1965 kot ekspozitura od nadškofije Gorica.

3. KRANJ

Na ozemlju te dekanije so nekdaj imele svoje župnije še dekanije Cerklje, Šmartin pod Šmarno goro, Šmartin pri Kranju oz. Loka, Radovljica in Naklo ter Kranj sam.

Leta 1788 obsega dekanija župnije: Kranj, Preddvor, Predoslje, Kovor, Križe, Ljubno, Naklo, Podbrezje, Tržič; lokalije: Goriče, Kokra, Trstenik, Duplje in Lom. Leta 1793—94 se omenja tudi lokalija Ljubelj a takoj izgine.

Leta 1795 nastane nova dekanija Naklo, ki ji za čas od 1795 do 1808 Kranj odstopi župnije: Kovor, Križe, Ljubno, Naklo, Podbrezje, Tržič; in lokaliji: Lom in Duplje.

Leta 1795 dobi Kranj od dekanije Mengeš župnijo Smednik in ekspozituro Trboje do leta 1804. Leta 1805 se obe vrneta k dekaniji Šmartin pod Šmarno goro in ostaneta do 1825 še v dekaniji Šmarna gora.

Prav tako leta 1795 pride pod Kranj ekspozitura Primskovo, ki se leto prej pojavi v dekaniji Cerklje.

Od ukinjene dekanije Cerklje dobi Kranj leta 1802 župnije: Senčur, Velesovo, Cerklje in Komenda; lokaliji: Št. Urška gora in Tunjice; beneficijati Olševek.

Leta 1809 se iz ukinjene dekanije Naklo vrnejo pod Kranj vse župnije, ki jih je Kranj leta 1795 odstopil tej novi dekaniji (Kovor, Križe, Ljubno, Naklo, Podbrezje, Tržič, Lom in Duplje).

Leta 1826 dobi Kranj pride od dekanije Loka župniji Šmartin pri Kranju in Kropa, vikarijat Ovsiše in lokalijo Mavčiče.

Od ukinjene dekanije Šmarna gora dobi 1826 župniji Smednik in Vodice in lokalijo Zapoge.

Leta 1826 se pojavi v dekaniji tudi lokalija Dobrava, ki spada 1788—1794 pod Gorje, 1795—1808 pod Naklo in se potem izgubi.

Leta 1832 se po več presledkih spet pojavi lokalija Tunjice; isto leto se pojavita kaplaniji Besnica in Št. Jošt nad Kranjem, ki sta prej pripadali dekaniji Šmartin pri Kranju.

Leta 1833 nastane v Dupljah nova lokalija.

Leta 1842 se pojavi kaplanija Trboje, ki je nekdanj pripadala dekaniji Šmarna gora.

Tako obsega dekanija leta 1842 sledeče župnije: Kranj, Šmartin pri Kranju, Predoslje, Šenčur, Velesovo, Cerklje, Komenda, Smlednik, Vodice, Naklo, Ljubno, Tržič, Kovor, Kropa; vikarijate: Ovsiše, Preddvor, Podbrezje in Križe; lokalije: Dobrava, Duplje, Kokra, Goriče, Trstenik, Št. Urška gora, Tunjice, Zapoge in Mavčiče; kaplanije: Besnica, Št. Jošt nad Kranjem in Trboje.

Ta obseg se zmanjša leta 1844, ko prideta pod Kamnik župnija Komenda ter lokalija Tunjice.

Še enkrat odstopi nekaj ozemlja Kranj dekaniji Radovljica, ko leta 1852 izgubi župniji Ljubno in Kropa, vikarijat Ovsiše in lokalijo Dobrava, ter odstopi župnijo Vodice dekaniji Kamnik.

Leta 1913 postane Lom župnija.

Dne 1. novembra 1965 dobi tudi dve župniji na Jezerskem, ko se pridružita ljubljanski nadškofiji od škofije v Celovcu.

Dne 7. junija 1965 nastane nova župnija Kranj-Primskovo.

4. RADOVLJICA

V glavnem nastane ta dekanija na ozemlju dveh dekanij: Zgornje Gorje (pozneje Lesce) in Kranjska gora. Naraste pa tudi s strani dekanije Kranj (oz. Loka, kateri sta nekdanj pripadali Kropa in Ovsiše). Dekanija sama pa je naslednica dekanij Zgornje Gorje in Lesce: Zgornje Gorje obstoje od 1788—1806; Lesce nadomeste Gorje v letih 1808—1809; Radovljica nastopi leta 1813, si pridruži še ukinjeno dekanijo Kranjska gora 1826 in ostane do danes.

4 a) **Zgornje Gorje** (čez desetletja se pojavi šele naziv Gorje) obsegajo 1788 sledeče župnije: Gorje, Bistrica, Srednja vas, Bled, Zasip, Lesce, Mošnje; vikarijata: Radovljica in Kamna gorica; lokalije: Begunje, Bohinjska Bela, Dobrava, Ribno, Rodine, Leše.

Leta 1794 se pojavi lokalija Gorjuše ali Koprivnik (1793 je samo »necdum erecta«).

Leta 1795 odda Dobravo novi dekaniji Naklo do 1808; od 1809—1825 se Dobrava izgubi in se pojavi šele 1826 v dekaniji Kranj, dokler 1852 ne preide spet v dekanijo Radovljica.

4 b) **Lesce** (1808—1809)

Leta 1808 prevzame od dekanije Gorje vse župnije (Lesce, Gorje, Bled, Zasip, Bohinjska Srednja vas, Bohinjska Bistrica, Radovljica, Begunje, Rodine, Mošnje), oba vikarijata (Leše, Kamna gorica) in vse lokalije (Bohinjska Bela, Koprivnik, Ribno).

Vse to ozemlje z vsemi župnijami, vikarijati in lokalijami prepusti dekaniji Radovljica leta 1813.

4 c) **Radovljica** (1813—1968).

Radovljica prevzame od Lesc vse ozemlje. Leta 1826 pa dobi dekanija od ukinjene dekanije Kranjska gora še župnije: Jesenice, Kranjska gora, Dovje, in lokaliji: Bela peč in Rateče. Tako sega 1826 dekanija od črte Kamna gorica, Mošnje, Leše do Bele peči in v bohinjski kot.

Do leta 1821 so Rodine župnija, leta 1822 jih zamenja kot župnija Breznica.

Leta 1845 postane Sv. Križ nad Jesenicami lokalija.

Leta 1852 dobi Radovljica od dekanije Kranj župniji Kropa in Ljubno, vikarijat Ovsiše in lokalijo Dobrava.

Leta 1902 tudi Ribno postane župnija.

Dne 1. julija 1933 odstopi dekanija župnijo Bela peč videmski škofiji.

5. **KAMNIK**

Dekanija obstoji neprekinjeno od leta 1788.

Takoj na začetku obsega župnije: Kamnik, Nevlje, Spodnji Tuhinj, Špitalič, Zgornji Tuhinj; lokalije: Mekinje, Rova in Vranja peč.

Leta 1793 obstoje samostojne lokalije še v Selih nad Kamnikom, v Gozdu, Stranjah in Radomljah. A Radomlje so 1793—94 lokalija »necum erecta«, izginejo 1795, imajo od 1805—1917 kurata, izginejo spet 1819 in imajo pozneje samo od časa do časa kakega duhovnika.

Ukinjena dekanija Dob prepusti leta 1809 Moravče, Peče in Vrhpolje dekaniji Vače, Ihan dekaniji Šmartin pod Šmarno goro, odda pa Kamniku župnije: Dob, Krašnja, Brdo; lokalije: Blagovica, Zlato polje, Češnjice in Št. Ožbolt.

Ukinjena dekanija Šmarna gora odda župnijo Mengeš in lokalijo Homec dekaniji Kamnik.

Leta 1826 obsega dekanija Kamnik tele župnije: Kamnik, Mengeš, Zgornji Tuhinj, Spodnji Tuhinj, Nevlje, Dob, Krašnja in Brdo; vikarijat Špitalič; lokalije: Rova, Mekinje, Homec, Gozd, Sela, Vranja peč, Stranje, Zlato polje, Češnjice, Blagovica in Št. Ožbolt.

Nato se dekanija še dvakrat poveča; 1834 dobi od lavantinske škofije župnijo Motnik, 1844 pa od dekanije Kranj župnijo Komenda in lokalijo Tunjice.

Leta 1852 dobi od Kranja še župnijo Vodice, a odda dekaniji Moravče župnijo Krašnja in lokalije Češnjice, Blagovica in Št. Ožbolt.

Leta 1900 odda dekaniji Moravče še župnijo Brdo in lokalijo Zlato polje.

Leta 1909 dobi novo župnijo Domžale (ustanovljena 25. 9. 1908).

Dne 1. januarja 1930 dobi Kamnik župnijo Ihan od dekanije Moravče.

6. **MORAVČE**

Od 1788—1823 se dekanija imenuje Vače; od 1824—1968 je dekanija Moravče.

6 a) **Vače** (1788—1823).

Leta 1788 obsega dekanija Vače župnije: Vače, Čemšenik, Kolovrat, Zagorje; vikarijata Št. Lambert in Trojane; lokalije: Sv. Gora, Hotič, Sv. Planina in Sava (je »necdum erecta«, izgine 1795 in ima od 1818 kurata).

Od ukinjene dekanije Dob dobi 1809 župnijo Moravče, vikarijat Peče in ekspozituro Vrhpolje.

6 b) **Moravče** (1824—1968).

Moravče prevzamejo od Vač leta 1824 župnije: Moravče, Kolovrat, Čemšenik, Zagorje, Vače; vikarijate: Peče, Trojane in Št. Lambert; lokaliji Sv. Planina in Hotič. Sv. Gora se pojavi šele 1825 (1824 je ni nikjer), Sava pa 1827 (1824—1826 je ni nikjer).

Od ukinjene dekanije Šmarna gora dobijo Moravče 1826 župniji Dol in Ihan ter lokalijo Sv. Helena.

Leta 1826 se pojavi nov vikarijat Št. Gotard.

Vrhpolje ima kar stalno kaplana, a le v nekaterih obdobjih se navaja kot kaplanija posebej.

Najprej dekanija Moravče dvakrat naraste. Leta 1852 dobi od dekanije Kamnik župnijo Krašnja in lokalije Blagovica, Češnjice in Št. Ožbolt. Leta 1900 še enkrat dobi od Kamnika župniji Brdo in Zlato polje, odda pa Litiji Hotič, Št. Lambert, Savo in Zagorje.

S 1. januarjem 1930 dekanija Moravče odda dekaniji Ljubljana-okolica župniji Dol in Sv. Helena, dekaniji Kamnik pa župnijo Ihan.

Ob nastanku nove dekanije Zagorje na sinodi (5.—8. avgusta 1940) oddajo Moravče dekaniji Litija župnijo Sv. Gora, dekaniji Zagorje pa župnije Čemšenik, Kolovrat, Sv. Planina in Št. Gotard (ki pa se že čez mesec dni vrne nazaj k Moravčam, a se 1968 za stalno pridruži Zagorju).

7. VIŠNJA GORA

Od 1788—1940 se imenuje ta dekanija Šmarje; od sinode 1940 se imenuje Višnja gora.

7 a) **Šmarje** (1788—1940).

Leta 1788 sestavljajo to dekanijo župniji: Škocjan pri Turjaku in Šmarje; vikarijati: Kopanj, Lipoglav in Turjak; lokalije: Št. Jurij, Polica, Rudnik in Zalna.

Leta 1793 se pojavi vikarijat Sostro, ki 1788 pripada dekaniji Ježica, 1813—1816 dekaniji Ljubljana in se 1826 spet pojavi v dekaniji Šmarje.

Leta 1793 se izgubita vikarijat Lipoglav in lokalija Rudnik. Od 1797—1808 pripadata dekaniji Št. Vid nad Ljubljano, se 1809 pridružita dekaniji Ljubljana. Lipoglav se 1852 vrne pod Šmarje.

Ukinjena dekanija Št. Vid pri Stični odda 1809 Šmarju župnije: Št. Vid pri Stični, Stična, Višnja gora; vikarijat Primskovo in Gaber, ki ima kurata,

Ukinjena dekanija Krka odda 1809 Šmarju župnijo Krka in lokalijo Zagradec.

Leta 1826 obsega dekanija župnije: Šmarje, Škocjan pri Turjaku, Turjak, Krka, Št. Vid pri Stični, Višnja gora; vikarijata Primskovo in Sostro; lokalije Kopanj, Št. Jurij, Polica, Zalna, Zagradec.

Leta 1845 odda Šmarje dekaniji Ljubljana vikarijat Sostro.

Leta 1852 odda Šmarje dekaniji Ribnica župniji Škocjan pri Turjaku in Turjak, dekaniji Litija pa vikariat Primskovo.

Prav tako leta 1852 dobi od dekanije Ljubljana vikariat Lipoglav in lokalijo Javor.

V letih 1852—1859 dobi od dekanije Ljubljana še župnijo Ig in lokaliji Želimplje in Golo; 1860 se vrnejo nazaj k Ljubljani.

Leta 1893 odda Šmarje novi dekaniji Žužemberk župniji Krka in Zagradec.

Na sinodi 1940 ali nekaj prej vrne Šmarje dekaniji Ljubljana-okolica župnijo Javor pod Ljubljano.

7 b) Višnja gora (1940—1968).

Na sinodi v avgustu 1940 se dekanija Šmarje preimenuje v dekanijo Višnja gora. Takrat obsega župnije: Kopanj, Lipoglav, Polica, Stična, Šmarje, Št. Jurij pri Grosupljem, Št. Vid pri Stični, Višnja gora in Žalna.

Dne 30. 8. 1964 se tem župnijam pridruži nova župnija Grosuplje.

8. LITIJA

Od 1788—1809 se imenuje dekanija Šmartin pri Litiji, od 1813—1968 se imenuje Litija.

8 a) Šmartin pri Litiji (1788—1809).

Leta 1788 obsega župnije: Šmartin pri Litiji, Kresnice in Prežganje; lokaliji Janče in Štanga.

V letih 1793—94 navajajo letopisi lokalijo Libergo kot »necdum erecta«; 1795 izgine.

Leta 1808 se v dekaniji pojavi lokalija Javorje, ki v času 1793—1797 pripada dekaniji Št. Vid pri Stični.

Leta 1809 dobi Šmartin pri Litiji od ukinjene dekanije Svibno župnije; Svibno, Št. Jurij pod Kumom in Radeče; in vikariat Dobovec.

Leta 1809 dobi od dekanije Trebnje župnijo Polšnik in vikariat Dole pri Litiji. Oba sta bila od 1788—1806 v dekaniji Št. Rupert in po njeni ukinitvi samo za leto 1808 v dekaniji Trebnje.

8 b) Litija (1813—1968).

Leta 1813 dobi Litija od Šmartina pri Litiji župnije: Svibno, Šmartin pri Litiji, Št. Jurij pri Svibnem, Radeče, Polšnik; vikarijate: Kresnice, Prežganje, Dobovec, Dole pri Litiji; lokalije: Javorje, Štanga in Janče.

Svibnemu so prej pripadale: Svibno, Št. Jurij, Radeče, Dobovec.

Pri Šmartnem so bile od vsega začetka: Šmartin pri Litiji, Kresnice, Prežganje, Štanga in Janče.

Polšnik in Dole sta 1788—1806 pripadala Št. Rupertu, samo 1808 Trebnjemu, od 1813 pa Šmartinu pri Litiji.

Javorje so 1793—1797 pripadale Št. Vidu pri Stični, od 1808 pa Šmartinu pri Litiji.

Leta 1852 dobi Litija od dekanije Šmarje vikariat Primskovo.

Od 1852—1861 odda Litija dekaniji Trebnje Dole pri Litiji, ki se 1862 spet vrnejo pod Litijo.

Leta 1839 postane Konjšica kaplanija, od 1892 se imenuje ekspoziatura.

Leta 1900 dobi Litija od dekanije Moravče župnije Hotič, Št. Lambert, Sava in Zagorje.

Na sinodi 1940 odda Litija novi dekaniji Zagorje župnije Dobovec, Radeče, Svibno, Št. Jurij, Št. Lambert in Zagorje; dobi pa od dekanije Moravče župnijo Sv. Gora.

Dne 1. maja 1936 je v dekaniji ustanovljena nova župnija Litija.

9. TREBNJE

Dekanija obstoji od vsega začetka do danes.

Leta 1788 ji pripadajo župniji Trebnje in Dobrnič; vikarijati: Št. Lovrenc, Sv. Križ in Mirna; lokalije: Ajdovec, Čatež pod Zaplazom in Sela pri Šumberku.

Od ukinjene dekanije v Št. Rupertu dobi leta 1808 župnije: Št. Rupert, Mokronog, Trebelno, Boštanj in Polšnik; vikarijate: Tržišče, Št. Janž in Dole; lokaliji Sv. Rok in Kal.

Že leta 1809 odda župnijo Polšnik in vikarijat Dole pri Litiji dekaniji Šmartin pri Litiji, župnijo Boštanj pa dekaniji Raka.

Leta 1813 pridobi župnijo Žužemberk in lokalijo Šmihel pri Žužemberku od dekanije Novo mesto, ki sta ji pripadali leta 1809; 1788—1808 sta bili v dekaniji Krka.

Lokaliji Sv. Rok in Kal imata samo od časa do časa svojega duhovnika, dokler ga popolnoma ne izgubita.

Od leta 1813 ima dekanija župnije: Trebnje, Dobrnič Št. Rupert, Trebelno, Mokronog, Žužemberk; vikarijate: Št. Lovrenc, Sv. Križ pri Litiji, Mirna, Št. Janž, Tržišče; lokalije: Čatež pod Zaplazom, Sela pri Šumberku, Spodnji Ajdovec in Šmihel pri Žužemberku.

Leta 1852 dekanija naraste z dveh strani. Od dekanije Ribnica dobi vikarijata Ambrus in Hinje za čas 1852—1892, od dekanije Litija pa vikarijat Dole pri Litiji za čas od 1852—1861.

Leta 1862 se Dole vrnejo k Litiji.

Leta 1893 pa dobi nova dekanija Žužemberk od Trebnjega župnije: Žužemberk, Ambrus, Hinje, Šmihel pri Žužemberku, Spodnji Ajdovec in Sela pri Šumberku.

Leta 1897 pride pod Žužemberk še župnija Dobrnič.

Leta 1940 na sinodi pridobi dekanija Trebnje od dekanije Leskovec župnijo Boštanj, od dekanije Žužemberk pa župnijo Dobrnič. A Dobrnič se takoj spet vrne k Žužemberku, ker bi bila brez njega že tako in tako majhna dekanija še manjša.

10. LESKOVEC

V dveh presledkih dekanija izgine: 1796—1807 in 1813—1817.

Naziv Krško (v začetku z dodatkom: ali Leskovec) nosi v času 1788—1795, 1808, 1819—1888.

Od leta 1889—1968 se imenuje dekanija Leskovec.

10 a) **Krško** (1788—1795, 1808, 1819—1888).

Leta 1788 tvorita dekanijo župnija »Krško« (ali Leskovec) in vikarijat Cerklje.

Leta 1793 ji pripadajo še župnije: Veliki trn (Sv. Duh), Čatež ob Savi in Velika Dolina; zadnji dve sta 1788 pripadali dekaniji Kostanjevica, Velikega trna pa še ni bilo.

Leta 1796 se vrnete Čatež ob Savi in Velika Dolina h Kostanjevici; enako se Kostanjevici za leto 1796 pridružijo župniji Leskovec in Veliki trn (Sv. Duh) in vikarijat Cerklje.

Samo za leto 1808 spet nastane dekanija Krško z župnijami Leskovec, Veliki trn, Čatež ob Savi, Velika Dolina in vikarijatom Cerklje.

Od leta 1809—1817 pripadajo vse te dekaniji Raka, ki so ji bile pridružene že v času 1797—1806.

Od ukinjene dekanije Raka se leta 1819 spet vrnejo vse te župnije nazaj pod Krško. Z njimi pa pridejo v dekanijo še župnije: Raka (1788—1796 Škocjan, 1797—1817 Raka), Kostanjevica, Sv. Križ in Št. Jernej (so bile 1788—1796 pod Kostanjevico, 1809—1817 pod Rako), Škocjan, Šmarjeta in Bela cerkev (1788—1808 pod Škocjan, 1809—1817 pod Rako), Boštanj (1788—1806 pod Št. Rupert, 1808 pod Trebnje, 1809—1817 pod Rako); vikarijat Studenec (1788—1797 pod Škocjan, 1798—1817 pod Rako); lokalija Bučka (1793—1797 pod Škocjan, 1802—1817 pod Rako).

Prav vse te župnije ostanejo od 1819 naprej pod Krškim, dokler župnija Šmarjeta in Bela cerkev ne prideta 1844 v dekanijo Novo mesto.

10 b) **Leskovec** (1889—1968).

Leta 1889 prevzame dekanija Leskovec od Krškega župnije: Leskovec, Raka, Kostanjevica, Sv. Križ pri Kostanjevici, Veliki trn (Sv. Duh), Čatež ob Savi, Velika Dolina, Škocjan, Št. Jernej, Boštanj; Studenec, Cerklje, in Bučko.

Leta 1895 postane Krško župnija; prej je imela vikarja od župnije Leskovec.

Leta 1940 na sinodi odda ta dekanija dekaniji Trebnje župnijo Boštanj.

11. **NOVO MESTO**

Dekanija obstoji od vsega začetka do danes.

Sprva ji pripadajo župnije: Novo mesto, Mirna peč, Šmihel pri Novem mestu, Soteska, Stopiče in Toplice; vikarijati: Št. Peter pri Novem mestu, Prečna in Vavta vas.

Leta 1793 postane Podgrad lokalija. Istega leta se omenjata kot lokaliji »necdum erectae« Dovč in Golobinjek, a 1795 izgineta.

Od ukinjene dekanije Krka se samo za leto 1809 pridružijo Novemu mestu župnija Žužemberk, vikarijat Hinje in lokalija Šmihel pri Žužemberku. Leta 1813 te župnije pridejo pod dekanijo Trebnje, Hinje pa pod Ribnico do 1851, dokler se 1893 ne pojavi nova dekanija Žužemberk, ki ji od začetka pripadajo vse.

Leta 1819 se pridruži dekaniji lokalija Brusnice, ki 1788—1796 pripadajo dekaniji Kostanjevica, 1797—1808 dekaniji Škocjan, 1809—1817 pa dekaniji Raka.

Leta 1844 dobi dekanija od dekanije Krško župniji Šmarjeta in Bela cerkev, od dekanije Kočevje pa župnijo Črmošnjice in lokalijo Poljane.

Dne 10. 9. 1967 je ustanovljena nova župnija Sv. Lenarta pri frančiškanih v Novem mestu.

12. **ČRNOMELJ**

Od 1788—1888 je to dekanija Metlika; od 1889—1940 dekanija Semič; od 1940—1968 se imenuje Črnomelj.

12 a) **Metlika** (1788—1888).

Leta 1788 ima dekanija Metlika župnije: Metlika, Črnomelj, Podzemelj, Semič, Vinica, Poljane (pri Starem trgu); vikarijat Sinji vrh.

Leta 1793 se pojavita še župnija Adlešiči in lokalija Preloka.

V letih 1793—1794 se navajata kot župniji »necum erectae« Bušinja vas in Dobljče, a 1795 izgineta.

Enako se v letih 1793—1794 navajajo kot lokalije »necum erectae« Drašiči, Gradac, Otavice, Spodnji log in Nemška Loka, a 1795 izginejo. Nemška Loka ima 1795—1798 kurata.

Od teh preidejo k dekaniji Kočevje leta 1799 župnija Poljane in vikarijat Sinji vrh, leta 1800 pa Spodnji log kot lokalija.

Leta 1800 ima dekanija župnije: Metlika, Semič, Črnomelj, Vinica, Podzemelj, Adlešiči; in lokalijo Preloka.

Leta 1834 dobi od Kočevja vikarijat Sinji vrh.

Leta 1852 dobi od Kočevja župnijo Stari trg pri Poljanah, lokalijo Planina in kaplanijo Nemška Loka.

Leta 1856 se Nemška Loka vrne h Kočevju nazaj, medtem ko Dragatuš in Suhor postaneta župniji, Radovica pa lokalija.

Že od leta 1856 ima torej dekanija Metlika isti obseg kakor danes.

12 b) **Semič** (1889—1940).

Dekanija Semič obsega od vsega začetka župnije: Metlika, Semič, Črnomelj, Vinica, Podzemelj, Adlešiči, Preloka, Sinji vrh, Stari trg pri Poljanah, Planina, Dragatuš, Suhor, Radovica.

Do 1940 se stanje ne spremeni.

12 c) **Črnomelj** (1940—1968).

Dekanija Črnomelj prevzame od dekanije Semič iste župnije, ki jih je Semič sprejel od Metlike. Stanje je do danes nespremenjeno.

13. KOČEVJE

Leta 1788 ima dekanija župnije: Kočevje, Črmošnjice, Kostel (Fara), Koprivnik, Mozelj, Osilnica, Reka, Stara cerkev, Stari log; in lokaliji: Gotenica in Trava (pri Dragi).

Leta 1793 se pojavijo še lokalije Borovec, Poljane, Polom, Planina in Banja Loka. Kot lokalija »necum erecta« se 1793—94 omenja Zdihovo, a 1795 izgine.

Leta 1793—94 se navajata dve ekspoziaturi kot »necum erectae« in 1795 izgineta (Stari kot in Draga).

Od Metlike dobi leta 1799 župnijo Poljane (pri Starem trgu) in vikarijat Sinji vrh, ki sta od 1788 pripadala Metliki. Leta 1800 dobi od Metlike lokalijo Spodnji log.

Leta 1809 dobi od dekanije Ribnica lokalijo Grčarice, ki so od 1788—1798 pripadale Ribnici in se potem izgubile.

Leta 1809 obsega dekanija sledeče župnije: Kočevje, Črmošnjice, Kostel (Fara), Koprivnik, Mozelj, Osilnica, Reka, Stara cerkev, Stari log, Poljane pri Starem trgu; vikarijat Sinji vrh; lokalije: Borovec, Poljane pri Toplicah, Planina, Banja Loka, Polom, Spodnji log in Grčarice, Gotenica in Trava.

Leta 1826 se temu pridruži lokalija Topla Reber.

Leta 1833 se pojavi Nemška Loka kot kaplanija, ki v letih 1852—1855 pride pod Metliko, a se 1856 spet vrne h Kočevju.

Leta 1834 pride za stalno pod Metliko vikarijat Sinji vrh.

Leta 1835 župnija Draga nadomesti lokalijo Trava, ki se ukine.

Leta 1841 Zdihovo postane kaplanija.

Leta 1844 odda Kočevje dekaniji Novo mesto župnijo Črmošnjice in lokalijo Poljane pri Toplicah.

Leta 1846 postane Gotenica lokalija.

Leta 1852 odda Kočevje dekaniji Metlika župnijo Stari trg pri Poljanah in lokalijo Planina, dekaniji Ribnica pa lokalijo Grčarice, ki so že 1788—1798 pripadale Ribnici in potem izginile.

Tako ohrani 1852 dekanija Kočevje župnije: Kočevje, Stara cerkev, Mozelj, Reka, Koprivnik, Stari log, Osilnica, Fara, Draga; lokalije: Bovec, Polom, Topla Reber, Spodnji log, Banja Loka, Gotenica; kaplaniji: Nemška Loka in Zdihovo.

V letih 1893—1903 pride pod dekanijo Žužemberk župnija Topla Reber in se 1904 spet vrne h Kočevju.

Leta 1862 pa odda Kočevje Ribnici za stalno župnijo Draga.

14. RIBNICA

Leta 1788 obsega župniji: Ribnica, Dolenja vas; vikarijata Loški potok in Sodražica; ekspozituri: Grčarice in Gora.

Leta 1795 se pojavi beneficij Nova Štifta, a ga od 1813—1825 ni več in se pozneje ne navaja ločeno.

Grčarice se 1799 izgube in se pojavijo šele 1809 v dekaniji Kočevje kot lokalija.

Od ukinjene dekanije Dobropolje dobi dekanija Ribnica leta 1809 župnijo Dobropolje; vikarijate: Ambrus, Struge, Lašče in Žilce (Sv. Vid); lokaliji: Sv. Gregor in Rob.

Leta 1813 odda Ribnica dekaniji Cerknica Žilce (Sv. Vid) za stalno, dobi pa od dekanije Novo mesto vikarijat Hinje, ki je 1788—1808 pripadal dekaniji Krka, samo leta 1809 pa dekaniji Novo mesto.

Leta 1826 je ozemlje dekanije Ribnica prikazano v letopisu takole: župniji: Ribnica, Dobropolje; vikarijati: Sodražica, Loški potok, Struge, Lašče, Ambrus, Hinje; lokalije: Dolenja vas (!), Sv. Gregor in Rob.

Leta 1832 Gora postane kaplanija.

Leta 1852 dobi Ribnica od dekanije Šmarje župniji Škocjan pri Turjaku in Turjak, od dekanije Kočevje pa lokalijo Grčarice, a odda vikarijata Ambrus in Hinje dekaniji Trebnje.

Leta 1862 dobi Ribnica od dekanije Kočevje župnijo Draga.

Leta 1900 Velike Poljane postanejo župnija.

15. CERKNICA

Od 1788—1809 in 1830—1844 je to dekanija Lož; od 1813—1829 in 1845—1968 se imenuje Cerknica.

15 a) Lož (1788—1809, 1830—1844).

Leta 1788 obsega župniji: Lož in Cerknica; vikarijat Planina; lokaliji: Grahovo in Unec.

Leta 1793 se dekaniji pridruži župnija Bloke, ki je leta 1788 pripadala dekaniji Dobropolje.

Leta 1793—94 se omenjajo kot lokalije »necdum erectae«: in civitate Lož, Babna polica, Gornje Jezero; vse izginejo 1795.

Leta 1800 se dekaniji pridruži ekspozitura Šivče (Sv. Trojica), ki v letih 1793—1799 pripada dekaniji Dobropolje.

Vse to dekanija Lož izroči leta 1813 dekaniji Cerknica.

Leta 1830 prejme isto ozemlje od Cerknice nazaj, vendar je leta 1813 dekanija Cerknica narasla še za en vikarijat — Žilce, ki je do 1808 pripadal dekaniji Dobropolje in se 1809 ne omenja nikjer.

Samo za leto 1830 se dekaniji Lož pridruži župnija Studeno.

Leta 1831 Babno polje postane lokalija.

15 b) **Cerknica** (1813—1829, 1845—1968).

Leta 1813 obsega njeno ozemlje župnije: Cerknica, Lož in Bloke; vikarijata: Planina in Žilce (Sv. Vid); lokalije: Unec, Grahovo in Šivče (Sv. Trojica).

To ozemlje izroči leta 1830 dekaniji Lož.

Leta 1845 dobi isto ozemlje od Loža nazaj; pridružena pa je temu ozemlju od leta 1831 lokalija Babno polje.

Leta 1848 postanejo Begunje kaplanija.

Leta 1852 dobi dekanija od dekanije Postojna župnijo Studeno, ki pa se 1905 spet vrne k Postojni nazaj.

Dne 1. januarja 1940 nastane nova župnija Rakek.

16. **VRHNIKA**

Dekanija obstoji od vsega začetka, le v letih 1820—21 izgine, ker je izpraznjen župnijski sedež na Vrhniku in ni dekana. Ti dve leti pripada celotno ozemlje dekanije dekaniji Idrija, ki je ustanovljena leta 1820.

Leta 1788 pripadajo dekaniji župnije: Vrhnika, Polhov Gradec; vikarijati: Hotedršica, Godovič, Rovte, Logatec, Št. Jošt nad Vrhniko; lokalije: Bevke, Podlipa, Zaplana, Črni vrh nad Idrijo in Vrzdenec.

Leta 1789 zamenja lokalijo Vrzdenec nova župnija Horjul.

Leta 1793 se poveča ozemlje dekanije Vrhnika na dveh straneh. Na zapadu dobi župniji Zgornja in Spodnja Idrija ter ekspozituri Vojsko in Sv. Magdaleno (Gore), ki se pridružijo ljubljanski škofiji leta 1792 od goriške škofije.

Od ukinjene dekanije Preserje pa dobi leta 1793 župnijo Preserje in vikarijata Borovnico in Rakitno.

Ker se 1819 s smrtjo dekana župnijski sedež na Vrhniku izprazni, se dekanija preimenuje v dekanijo Idrija, kjer je župnik imenovan za dekana. Čim Vrhnika dobi novega župnika, je imenovan tudi za dekana in v letopisu se Vrhnika spet pojavi kot dekanija leta 1822. Zmanjša pa se seveda za ozemlje, ki znanprej tvori dekanijo Idrija. Temu ozemlju pripadata obe župniji Spodnja in Zgornja Idrija ter lokaliji Vojsko in Sv. Magdalena (Gore); gre torej za ozemlje, ki se je 1792 pridružilo ljubljanski škofiji od Gorice.

Lokalija Bevke ne obstoji neprekinjeno, ampak se po nekaj presledkih pojavi leta 1832 spet kot kaplanija.

Leta 1852 odda Vrhnika dekaniji Idrija vikarijat Godovič.

Leta 1905 odda dekaniji Idrija še župnijo Hotedršica, a dobi od Idrije župnijo Sv. Trije Kralji.

Leta 1910 Dolenji Logatec postane samostojna župnija.

Po prvi svetovni vojni se župnija Hotedršica vrne spet k dekaniji nazaj.

4. Dekanije, ki se pridružijo prvotnim dekanijam

Šele počasen razvoj zahteva ustanovitev dekanij, ki sprva niso bile v načrtu. Gre tu za tri dekanije.

Dekanija Ljubljana nastane 1803, dekanija Žužemberk 1893, dekanija Zagorje pa 1940.

1. LJUBLJANA

Formalno se šele leta 1803 navaja Ljubljana kot dekanija. Do tega leta naraste ozemeljsko tako, da se trikratno poveča.

Leta 1788 ima Ljubljana samo tri župnije: Sv. Nikolaj, Sv. Jakob in Sv. Peter (z dostavkom »in suburbio«).

Leta 1795 dobi od ukinjene dekanije Marijino oznanjenje še dve župniji: Trnovo in Marijino oznanjenje (obe z dostavkom »in suburbio«).

Leta 1801 se od dekanije St. Vid nad Ljubljano odcepita župnija Ig in lokalija Zelimlje in se pridružita Ljubljani.

Leta 1802 pridejo od dekanije St. Vid nad Ljubljano k Ljubljani še ekspoziture: Golo, Kuršček in Tomišelj.

To ozemlje obsega Ljubljana, ko se 1803 omenja kot dekanija.

Leta 1809 je ukinjena dekanija St. Vid nad Ljubljano. Od te dekanije dobi Ljubljana župnije: St. Vid, Dobrova, Ježica in DM v Polju; vikarijata: Brezovica, Lipoglav; lokalije: Sv. Katarina, Javor, Rudnik in Dobrunje.

Od teh so pripadale dekaniji Sora 1788—1794, dekaniji St. Vid nad Ljubljano pa od 1795—1808: St. Vid, Dobrova, Brezovica in Sv. Katarina. Pod dekanijo Ježica so spadale od 1788 do 1795: Ježica, DM v Polju, Javor in Dobrunje; samo 1788 Sostro (1793 pride pod Šmarje in šele 1813 pod Ljubljano). Pod St. Vid so prišle 1796 (Ježica) ali 1797 (DM v Polju, Javor in Dobrunje — 1796 jih ni nikjer). Lipoglav in Rudnik sta samo 1788 pripadala dekaniji Šmarje, 1797—1808 dekaniji St. Vid nad Ljubljano.

Leta 1813 se pridruži dekaniji Ljubljana vikarijat Sostro, ki je pripadal 1788 Ježici, od 1793—1809 pa Šmarju.

Leta 1826 se pridružijo Ljubljani še župnije Sora, Preska in Šmartin pod Šmarno goro, vikarijat Črnuče in lokalija St. Jakob ob Savi. Sora in Preska prideta k Ljubljani od dekanije Škofja Loka (1795—1825), prej sta pa pripadali 1788—1794 dekaniji Sora. Šmartin pod Šmarno goro, Črnuče in St. Jakob ob Savi pa pridejo k Ljubljani od dekanije Šmarna gora (1813—1825), ko so prej pripadale zaporedoma Mengšu (1788—1801), Vodiciam (1802—1803) in Šmartinu pod Šmarno goro (1805—1809).

Vikarijat Sostro pripada Ljubljani v letih 1813—1816, potem izgine in se spet pojavi 1826 v dekaniji Šmarje.

Leta 1826 obsega dekanija Ljubljana župnije: Sv. Nikolaj, Sv. Jakob, Sv. Peter, Marijino oznanjenje, Trnovo; Ig, St. Vid, Dobrova, Sora, Preska, Šmartin pod Šmarno goro, DM v Polju; vikarijate: Brezovica, Lipoglav in Črnuče; lokalije: Zelimlje, Golo, Sv. Katarina, Ježica, St. Jakob ob Savi, Rudnik in Javor.

Leta 1845 se vikarijat Sostro dokončno vrne k dekaniji Ljubljana.

Leta 1852 odda Ljubljana vikarijat Lipoglav in lokalijo Javor Šmarju.

V letih 1852—1859 pridejo pod Šmarje in se 1860 vrnejo k Ljubljani župnija Ig in lokaliji Zelimlje in Golo.

Leta 1905 Tomišelj iz beneficijata postane župnija.

Leta 1909 Ljubljana obdrži samo župnije: Sv. Nikolaj, Sv. Jakob, Sv. Peter, Marijino oznanjenje in Trnovo. Vse druge župnije odda novi dekaniji Ljubljana-extra urbem. Novi dekaniji se pridruži tudi nova župnija Vič, ustanovljena 25. oktobra 1908.

Dekanija Ljubljana začne dobivati nove župnije: Ljubljana-Šiška (12. 7. 1928), Ljubljana-Sv. Ciril in Metod (1. 1. 1934), Ljubljana-Moste (1. 1. 1938), Ljubljana-Rakovnik (1. 6. 1956), Ljubljana-Kodeljevo (1. 7. 1960), Ljubljana-Štepanja vas (1. 1. 1962), Ljubljana-Sv. Križ (1. 1. 1965), Ljubljana-Sv. Trojica (19. 3. 1966).

Dekanija Ljubljana pa se začne večati tudi na račun ozemlja dekanije Ljubljana-okolica.

Najprej takoj ob ustanovitvi pridruži sebi novi župniji Ljubljana-Koseze in Ljubljana-Dravljje, ki sta nastali 30. 7. 1961 na ozemlju župnije Št. Vid nad Ljubljano.

V avgustu 1966 preide od dekanije Ljubljana-okolica v dekanijo Ljubljana-mesto župnija Ježica, v začetku aprila 1968 pa župnija Črnuče, DM v Polju, Rudnik in Št. Vid nad Ljubljano, ki se preimenuje v Št. Vid v Ljubljani.

2. ŽUŽEMBERK

Dekanija nastane leta 1893.

Od dekanije Trebnje dobi župnije Žužemberk, Ajdovec, Ambrus, Hinje, Sela pri Šumberku, Šmihel pri Žužemberku; leta 1897 sledi tem še župnija Dobrnič.

Od dekanije Šmarje dobi župniji Krka in Zagradec.

Od dekanije Kočevje dobi župnijo Topla Reber, ki pa se 1904 spet vrne pod Kočevje.

Žužemberk in Šmihel pri Žužemberku sta pripadala 1788 do 1808 dekaniji Krka, samo leta 1809 dekaniji Novo mesto, 1818—1892 dekaniji Trebnje.

Dobrnič, Ajdovec, Sela pri Šumberku pripadajo od 1788—1892 dekaniji Trebnje.

Ambrus pripada 1788—1808 dekaniji Dobropolje, 1809—1851 dekaniji Ribnica, 1852—1892 pa dekaniji Trebnje.

Hinje pripadajo 1788—1808 dekaniji Krka, samo 1809 dekaniji Novo mesto, 1813—1851 dekaniji Ribnica, 1852—1892 dekaniji Trebnje.

Krka in Zagradec pripadata 1788—1808 dekaniji Krka, 1809—1892 pa dekaniji Šmarje.

Topla Reber se pojavi v dekaniji Kočevje leta 1826, pride za čas 1893—1903 pod dekanijo Žužemberk in se 1904 vrne pod Kočevje.

3. ZAGORJE

Dekanija nastane na sinodi od 5. do 8. avgusta 1940.

Od dekanije Litija dobi nova dekanija župnije Dobovec, Radeče, Svibno, Št. Jurij pod Kumom, Št. Lambert in Zagorje.

Od dekanije Moravče dobi župnije Čemšenik, Kolovrat, Sv. Planina in Št. Gotard, (ki se čez mesec dni vrne nazaj pod Moravče, konec leta 1968 pa pridruži Zagorju).

Dne 1. 8. 1965 nastane nova župnija Izlake, dne 31. 12. 1967 pa Kisovec.

Svibno, Št. Jurij pod Kumom, Radeče in Dobovec so 1788—1808 pripadale dekaniji Svibno, od 1809—1940 pa dekaniji Šmartin pri Litiji oz. Litija.

Čemšenik, Kolovrat in Sv. Planina pripadajo 1788—1823 dekaniji Vače, od 1824—1940 pa dekaniji Moravče.

Št. Gotard se pojavi v dekaniji Moravče leta 1826 in ostane v njej ves čas do 1940 (ko se tudi od Zagorja takoj vrne k Moravčam), a se 1968 pridruži Zagorju.

Zagorje in Št. Lambert pripadata 1788—1823 dekaniji Vače, 1824—1899 dekaniji Moravče, 1900—1940 pa dekaniji Litija.

Obe novi župniji (Izlake in Kisovec) nastaneta na ozemlju dekanije Zagorje.

Nov načrt dekanij iz leta 1887

Omenili smo že, da je 19. aprila 1887 ljubljanski škof Jakob Missia sestavil poseben načrt, ki naj bi omogočil dekanom premislek »pred Bogom«, kako naj bi uredili dekanijske meje.

Navedli bomo načrt brez pripomb.

- | | | |
|-------------------|------------------|-------------------|
| 1. Bela peč | Duplje | 11. Moravče |
| Rateče | Goriče | Brdo |
| Kranjska gora | Lom | Zlato polje |
| Dovje | 7. Stara Loka | Krašnja |
| Jesenice | Selca | Peče |
| Sv. Križ | Železniki | Blagovica |
| Koroška Bela | Sorica | Češnjice |
| 2. Bled | Zali log | Št. Ožbolt |
| Zasip | Št. Lenart | 12. Zagorje |
| Gorje | Dražgoše | Čemšenik |
| Koprivnik | Bukovščica | Št. Gotard |
| Bohinjska Bela | 8. Škofja Loka | Kolovrat |
| Bistrica | Poljane | Št. Lambert |
| Srednja vas | Trata | Sv. Gora |
| 3. Radovljica | Stara Oselica | Sv. Planina |
| Lesce | Leskovača | 13. Lj.-stolnica |
| Breznica | Nova Oselica | Lj.-Sv. Peter |
| Begunje | Javorje | Lj.-Sv. Jakob |
| Kropa | Reteče | Lj.-Mar. ozn. |
| Kamna gorica | Lučine | Lj.-Trnovo |
| Dobrava | Sora | DM v Polju |
| Ovsiše | 9. Kamnik | Sostro |
| Mošnje | Komenda | Javor |
| Ljubno | Vodice | Rudnik |
| Leše | Spodnji Tuhinj | Ježica |
| 4. Kranj | Zgornji Tuhinj | 14. Št. Vid n/Lj. |
| Šmartin (Besnica) | Nevlje | Preska |
| Predoslje | Motnik | Šmartin p/Šg. |
| Naklo | Špitalič | Sv. Katarina |
| Podbrezje | Stranje | Dobrova |
| Mavčiče | Mekinje | Brezovica |
| Trstenik | Sela | Ig |
| Št. Jošt | Tunjice | Golo |
| 5. Šenčur | Gozd | Želimplje |
| Preddvor | Vranja peč | 15. Litija |
| Velesovo | 10. Mengeš | Hotič |
| Kokra | Dob | Sava |
| Št. Urška gora | Homec | Vače |
| Cerklje | Rova | Polšnik |
| Zapoge | Črnuče | Kresnice |
| Smlednik (Trboje) | Št. Jakob o/Savi | Prežganje |
| 6. Tržič | Ihan | Štanga |
| Križe | Sv. Helena | Janče |
| Kovor | Dol | Javorje |

16. Radeče
Svibno
Št. Jurij p/K.
Dobovec
Konjšica
Boštanj
Dole
17. Šmarje
Žalna
Št. Jurij
Polica
Kopan
Lipoglav
18. Trebnje
Št. Lovrenc o/T.
Čatež
Ajdovec
Sela
19. Št. Rupert
Mokronog
Trebelno
Št. Janž
Tržišče
Mirna
Sv. Križ
20. Žužemberk
Dobrnič
Hinje
Ambrus
Šmihel p/Ž.
Zagradec
Topla Reber
21. Št. Vid
Višnja gora
Krka
Stična
Primskovo
22. Leskovec
Raka
Dolina
Čatež
Veliki trn
Cerklje
Studenc
Bučka
23. Št. Jernej
Škocjan
Kostanjevica
Sv. Križ
Šmarjeta
Bela cerkev
Brusnice
24. Novo mesto
Šmihel
Mirna peč
Stopiče
Prečna
Št. Peter
Podgrad
25. Toplice
Črmošnjice

- Poljane
Vavta vas
Soteska
26. Semič
Črnomelj
Vinica
Dragatuš
Planina
Sinji vrh
27. Metlika
Podzemelj
Suhor
Radovica
Adlešiči
Preloka
28. Kočevje
Koprivnik
Stara cerkev
Stari log
Fara
Reka
Mozelj
Osilnica
Banja Loka
Borovec
Polom
Zdihovo
Spodnji log
Nemška Loka
Stari trg p/Poljanah

ali posebna dekanija:

- Stari trg p/Polj.
Sinji vrh
Nemška Loka
Spodnji log
29. Ribnica
Sodražica
Dolenja vas
Grčarice
Gotenica
Gora
Nova Štifta
30. Lašče
Dobropolje
Škocjan
Turjak
Struge
Rob
Sv. Gregor
31. Vrhnika
Polhov Gradec
Preserje
Horjul
Borovnica
Št. Jošt
Rakitna
Črni vrh n/P. G.
Zaplana

- Podlipa
Bevke
32. Logatec
Rovte
Hotedršica
Godovič
Zavratac
Sv. Trije kralji
Črni vrh n/Idr.
Planina
33. Idrija
Žiri
Spodnja Idrija
Vojsko
Ledine
Gore
34. Cerknica
Sv. Vid p/C.
Grahovo
Unec
Sv. Trojica
Begunje
35. Bloke
Stari trg pri Ložu
Babno polje
Loški potok
Draga
36. Postojna
Hrenovice
Senožeče
Slavina
Vreme
Št. Peter
Trnje
Ubeljsko
Matenja vas
Razdrto
Orehek
Studeno
37. Bistrica
Košana
Knežak
Prem
Zagorje
Nadanje selo
Harije
Suhorje
Postenje
38. Vipava
Št. Vid
Šturje
Goče
Col
Budanje
Vrhpolje
Podkraj
Planina
Vrabče
Slap
Ustje
Erzel

Vsekakor bi bilo zanimivo in poučno vedeti, kakšne so bile pripombe dekanov k temu novemu načrtu razmejitve dekanij. To je vprašanje, ki bi ga bilo vredno raziskati. Pri roki je le »mnenje« dekana v Trebnjem.

Takratni dekan v Trebnjem Matej Fröhlich je bil rojen 11. septembra 1828 v župniji Lozice, dekanija Vipava. Dne 30. julija 1854 je bil posvečen. Služboval je kot kaplan v Spodnji Idriji (1854—57) in v Stari Loki (1857—1865). Župnik je bil na Premu (1865—1870) in v Laščah (1870—1885). Po smrti dekana Janeza Kavčiča v Trebnjem († 4. 1. 1884) je bila župnija Trebnje razpisana v škofijskem listu 26. 1. 1885, izpraznjena župnija Lašče pa je bila razpisana 30. 10. 1885. Tako se je poleti 1885 priselil Fröhlich kot župnik in dekan v Trebnje. V Trebnjem je služboval do svoje smrti dne 1. 2. 1892.

Ko je bil razposlan novi načrt za razmejitev dekanij, je dekan Fröhlich že dopolnil 58. leto življenja. Poznal je v škofiji več ali manj šest dekanij: Vipava, Idrija, Loka, Bistrica (Trnovo), Ribnica, Trebnje. V načrtu je pri 14. dekaniji s svinčnikom napravil pokončno črto pri župnijah Ig, Golo, Želimlje. Pri 15. dekaniji je isto zaznamoval pri župnijah Sava in Vače. Pri 20. dekaniji je prečrtal s svinčnikom župnijo Dobrnič. Pri 24. dekaniji je s svinčnikom pripisal kot osmo župnijo Vavta vas. Popolnoma je s svinčnikom črtal 25. dekanijo. K 26. dekaniji je na sedmo mesto s svinčnikom pripisal župnijo Črmošnjice. Mogoče pa je, da pokončna črta pri 15. dekaniji velja tudi za župnijo Hotič.

Le bežen pogled v načrt nam pove, da je načrt nastal za mizo ali pa avtor načrta ni zadosti poznal ozemlje škofije. Najlepše to opazimo pri 18. in 20. dekaniji. Župnija Ajdovec je uvrščena v skupino župnij Trebnje, Št. Lovrenc, Čatež pod Zaplazom in Sela-Šumberk. Župnija Dobrnič pa je uvrščena v skupino župnij Žužemberk, Hinje, Ambrus, Šmihel pri Žužemberku, Zagradec in Topla Reber. Nedvomno sodi Dobrnič bolj k Trebnjemu in Ajdovec bolj k Žužemberku.

STAROST ŽUPNIJ V SEDANJH DEKANIJAH

Letopis iz leta 1935 ima v zadnjem delu zelo lep pregled župnij po njihovi starosti. Razpredelnica prinaša še nekatere zanimive podatke. Če pa te podatke o starosti župnij primerjamo s podatki, ki jih dobimo od leta 1788 v letopisih, vidimo, da se podatki ne ujemajo v celoti.

Kar precej je takšnih župnij, ki se pojavijo v letopisih kot župnije že leta 1788 ali 1793, pa pozneje ta naziv izgube in ga šele čez leta spet »pridobijo«. Med take župnije sodijo: Križe, Podbrezje, Preddvor, v neki meri Škofja Loka, Brezovica, Ježica; pri drugih se podatki v letopisu iz leta 1935 in v ostalih letopisih razlikujejo.

Tukaj hočemo prikazati, kdaj so se v letopisih posamezne župnije za stalno pojavile z nazivom »župnija«. Ta pregled bomo prikazali v okviru današnjih dekanijskih meja. Tako bomo lažje presodili, kako se je skozi desetletja pastoralno delo urejevalo in krepilo. Začnemo z letom 1788 ali 1793.

LJUBLJANA-MESTO

Od vsega začetka: Sv. Nikolaj, Sv. Peter, Sv. Jakob, Marijino oznanjenje, Trnovo, Št. Vid, DM v Polju.

Pozneje: Ježica 1837, Črnuče 1863, Rudnik 1876, Vič 25. 10. 1908, Šiška 12. 7. 1928, Bežigrad 1. 1. 1934, Moste 1. 1. 1938, Rakovnik 1. 6. 1956, Kodeljevo 1. 7. 1960, Koseze 30. 7. 1961, Dravljje 30. 7. 1961, Štepanja vas 1. 1. 1962, Sv. Križ 1. 1. 1965, Sv. Trojica 19. 3. 1966.

LJUBLJANA-OKOLICA

Leta 1788 ali 1793: Sora, Preska, Polhov Gradec, Dobrova, Ig, Dol, Šmartin pod Šmarno goro.

Leta 1863: Brezovica in Sostro.

Leta 1876: Sv. Katarina, Želimplje, Golo, Javor, Sv. Helena in Sv. Jakob.

Leta 1905: Tomišelj.

RADOVLJICA

Leta 1788 ali 1793: Kranjska gora, Dovje, Jesenice, Rodine (od 1822 Breznica), Begunje, Lesce, Radovljica, Mošnje, Ljubno, Kropa, Bled, Gorje, Zasip, Boh. Bistrica, Srednja vas.

Že leta 1852: Dobrava.

Leta 1863: Leše, Kamna gorica, Ovsiše.

Leta 1876: Rateče, Koroška Bela, Bohinjska Bela in Koprivnik.

Leta 1900: Sv. Križ; leta 1902 pa Ribno.

KRANJ

Leta 1788 ali 1793: Tržič, Kovor, Naklo, Velesovo, Cerklje, Šenčur, Predoslje, Kranj, Šmartin pri Kranju in Smlednik. Sem sodita tudi obe župniji na Jezerskem.

Pozneje: Preddvor 1837, Podbrezje 1854, Križe 1855; leta 1876 pa Duplje, Goriče, Trstenik, Kokra, Mavčiče, Zapoge in Št. Urška gora.

Po letu 1900: Besnica 1908, Lom 1912, Trboje 1913. Kranj-Primskovo postane župnija 7. 6. 1965.

ŠKOFJA LOKA

Leta 1788 ali 1793: Zali log, Železniki, Selca, Stara Loka, Poljane, Gorenja vas (prej Trata) in Žiri.

Od leta 1817 naprej se Škofja Loka šele stalno navaja kot župnija.

Leta 1863: Sorica, Leskoviča, Nova Oselica in Stara Oselica.

Leta 1876: Dražgoše, Bukovščica, Sv. Lenart, Reteče, Javorje, Lučine in Črni vrh.

Leta 1899: Žabnica.

Davča postane župnija 31. 5. 1968.

KAMNIK

Leta 1788 ali 1793: Zgornji Tuhinj, Šmartin v Tuhinju, Nevlje, Kamnik, Komenda, Vodice, Mengeš, Dob in Ihan. Sem spada tudi Motnik, ki pa se pojavi v letopisih šele leta 1834, ko pride iz sedanje mariborske v ljubljansko škofijo.

Leta 1855: Špitalič.

Leta 1876: Vranja peč, Sela, Gozd, Stranje, Homec, Rova, Mekinje in Tunjice.

Domžale postanejo župnija 25. 9. 1908.

MORAVČE

Leta 1788 ali 1793: Vače, Moravče, Brdo in Krašnja.

Leta 1863: Peče.

Leta 1876: Zlato polje, Blagovica, Češnjice in Št. Ožbalt.

LITIJA

Leta 1788 ali 1793: Šmartno pri Litiji in Polšnik.

Leta 1831: Sava.

Leta 1863: Prežganje, Kresnice, Primskovo in Dole.

Leta 1876: Štanga, Janče, Hotič, Javorje in Sv. Gora.

Litija postane župnija 1. 5. 1936.

ZAGORJE

Leta 1788 ali 1793: Čemšenik, Kolovrat, Zagorje, Št. Jurij pod Kumom, Svibno in Radeče.

Leta 1851: Št. Gotard, leta 1863 Št. Lambert in Dobovec, leta 1900 pa Sv. Planina.

Novoustanovljeni župniji pa sta Izlake 1. 8. 1965 in Kisovec 31. decembra 1967.

VRHNIKA

Leta 1788 ali 1793: Preserje, Horjul in Vrhnika.

Leta 1863: Rakitna, Borovnica, Št. Jošt, Gorenji Logatec, Hotedršica in Rovte.

Leta 1876: Podlipa, Zaplana in Sv. Trije Kralji.

Leta 1910: Dolenji Logatec.

CERKNICA

Leta 1788 ali 1793: Cerknica, Bloke in Lož (od 1831 se imenuje Stari trg).

Leta 1851: Planina, 1863 pa Sv. Vid (spočetka in danes Žilce), 1871 Grahovo.

Leta 1876: Unec, Babno polje in Sv. Trojica (nekdanj in danes Šivče).

Leta 1906: Begunje.

Nova župnija Rakek je ustanovljena 1. 1. 1940.

RIBNICA

Leta 1788 ali 1793: Ribnica, Turjak, Škocjan pri Turjaku in Dobropolje.

Leta 1831: Dolenja vas, leta 1862 pa Draga.

Od 1863: Sodražica, Velike Lašče, Struge in Loški potok.

Leta 1876: Grčarice, Sv. Gregor in Rob.

Leta 1900: Velike Poljane, leta 1910 pa Gora.

KOČEVJE

Leta 1788 ali 1793: Stari log, Osilnica, Fara, Koprivnik, Mozelj, Kočevska Reka, Kočevje in Stara cerkev.

Leta 1876: Topla Reber, Spodnji log, Polom, Nemška Loka, Borovec, Banja Loka in Gotenica.

VIŠNJA GORA

Leta 1788 ali 1793: Šmarje, Višnja gora, Stična in Št. Vid.

Leta 1863: Lipoglav, leta 1876 pa župnije: Št. Jurij, Kopanj, Polica in Žalna.

Nova župnija Grosuplje je ustanovljena 30. 8. 1964.

ŽUŽEMBERK

Leta 1788 ali 1793: Krka, Žužemberk, Dobrnič.

Leta 1863: Ambrus in Hinje, leta 1876 pa še Zagradec, Šmihel, Sela pri Šumberku in Ajdovec.

TREBNJE

Leta 1788 ali 1793: Trebnje, Trebelno, Mokronog, Št. Rupert in Boštanj.

Leta 1863: Sv. Križ, Št. Lovrenc, Mirna, Št. Janž in Tržišče, leta 1876 pa še Čatež pod Zaplazom.

LESKOVEC

Leta 1788 ali 1793: Škocjan, Raka, Sv. Duh (Veliki trn), Leskovec, Št. Jernej, Kostanjevica, Sv. Križ, Čatež ob Savi in Velika Dolina.

Leta 1863: Studenec in Cerklje ob Krki, 1876 Bučka, 1895 Krško.

NOVO MESTO

Leta 1788 ali 1793: Šmarjeta, Bela cerkev, Stopiče, Novo mesto, Šmihel, Mirna peč, Soteska, (Dolenjske) Toplice in Črmošnjice.

Leta 1863: Št. Peter pri Novem mestu, Prečna in Vavta vas.

Leta 1876: Brusnice, Podgrad in Poljane pri Toplicah.

V Novem mestu je ustanovljena nova župnija Sv. Lenarta 10. 9. 1967.

ČRNOMELJ

Leta 1788 ali 1793: Semič, Adlešiči, Vinica, Podzemelj, Črnomelj, Metlika, Poljane pri Starem trgu (pozneje Stari trg ob Kolpi).

Leta 1856: Dragatuš in Suhor, 1863: Sinji vrh, 1876: Planina pri Črnomlju, Preloka in Radovica.

Skupno je bilo ustanovljenih župnij v času:

do 1788 ali 1793	125	43,3	%
od 1794—1862	14	4,7	%
leta 1863	42	14,5	%
v letih 1875 in 1876	75	26,0	%
od 1877—1900	5	1,75	%
od 1901—1914	10	3,5	%
od 1919—1940	5	1,75	%
po 1945	13	4,5	%
skupaj	289	100,0	%

Če si nekoliko podrobneje ogledamo seznam »nastajanja« župnij, ugotovimo, da je bilo pred letom 1862 ustanovljenih le malo takšnih župnij, ki so danes nadškofiji »v breme«. Največ takšnih župnij je prineslo ustanavljanje za leto 1863 ter 1875 in 1876. Po letu 1877 je bilo ustanovljenih še 38 župnij, a med njimi še vedno nekako ena petina takšnih, ki bi po številu prebivalcev ne potrebovale tolikšne samostojnosti; lahko pa drugi kriteriji opravičujejo obstoj teh župnij (npr. Sv. Križ nad Jesenicami, Velike Poljane pri Ribnici, Sv. Planina nad Zagorjem, Lom nad Trzičem, Gora nad Sodražico, Davča, Trboje, Ribno).



Razprava hoče biti prispevek k boljšemu poznanju preteklosti. Ne pastoralna sociologija ne praktično delo dušnega pastirja ne more iskati primernih poti za bodočnost, ako se v mnogočem zadostno ne seznanijo s preteklostjo.

Predvsem nas seznam »nastajanja« samostojnih župnij opozori, da prav do leta 1900 nove župnije niso nastajale načrtno. Šele leto 1908 je tista meja, ki upošteva že sodobnejši razvoj krajev, saj nastaneta novi župniji na Viču v Ljubljani in v Domžalah. Po letu 1908 nastajajo res važne župnije, če prezremo nekatere med njimi (npr. Gora nad Sodražico 1910, Lom 1912, Trboje 1913, Davča 1968).

Tudi nas razprava opozori na dejstvo, da bo treba precejšnje število obstoječih manjših župnij vključiti v pastorec tako, da jih kot pastoralne centre oskrbujejo redno od drugod, čeprav pravno ohranijo značaj samostojne župnije. Iskati bo pa tudi treba novih dekanijskih mejah, ki jih narekuje naš čas glede na bodočnost. Te meje bo pa treba določiti prospektivno, če nočemo cepetati še naprej kar na enem mestu.

P R E G L E D I

Premik prebivalstva v Sloveniji v letih 1947 do 1968

Statistični pregled premika prebivalstva po občinah nam daje lep vpogled v tisto pastoralno problematiko, ki je močno povezana z migracijo prebivalstva.

V tabeli bomo prikazali, za kakšen odstotek je posamezna občina v zadnjih 20 letih uresničila celotni porast prebivalstva, ki ga ugotavljamo v Sloveniji. Vsekakor na ta porast ne vpliva samo naravni prirastek, ki ga označuje številčna razlika med živorojenimi in umrlimi, ampak tudi doseljevanje prebivalcev iz drugih republik.

V tabeli je število prebivalstva v Sloveniji za leto 1968 označeno s 100 %. Številu prebivalstva v letu 1948 ustreza indeks 84,66 %. Občine, katerih odstotek leži pod 84,66 %, so po številu prebivalstva upadle. Tiste občine, katerih odstotek leži med 84,66 % in 100,00 %, so po številu prebivalstva bolj ali manj narasle oziroma celo dosegle poprečni porast prebivalstva v Sloveniji. Tiste občine pa, ki so uresničile nad 100,00 % porast prebivalstva, je treba šteti med občine, ki se v različnih smereh razvijajo in prav zato skrivajo v sebi komponente sodobnejše pastoralne problematike.

Vedeti pa je treba, da tudi tiste občine, ki po številu prebivalstva upadajo ali le rahlo naraščajo, poznajo posebna središča, kjer se prebivalstvo »kopiči«, in predele, kjer se prebivalstvo bolj ali manj močno odseljuje.

Sele skromen vpogled v to problematiko nam daje slutiti, da potrebujemo za načrtno pastoralno delo v bližnji bodočnosti temeljitejšo študije tudi na tem področju. Študije morajo osvetliti celoten položaj v Sloveniji in potem preiti k raziskovanju posameznih področij.

V tabeli bomo navajali občine v tistem stolpcu, ki jih uvršča v ozemlje posamezne škofije, zraven pa bomo s puščico nakazali, katero občino škofijska meja deli.

Koper	Ljubljana	Maribor
	Lj.-Bežigrad 197,3 %/o	
	Ljubljana-Šiška 164,6 %/o	
	Lj.-Moste-Polje 140,8 %/o	Velenje 142,8 %/o
		Ravne na K. 124,0 %/o
		Celje 120,6 %/o
	Kranj 117,2 %/o	Maribor 117,0 %/o
	Domžale 113,8 %/o	
	Kočevje 113,6 %/o	
	Jesenice 113,4 %/o	
	Lj.-Vič-Rudnik 113,0 %/o	
	Vrhnika 109,7 %/o	
	Kamnik 108,8 %/o	
	* ←	Horastnik 107,0 %/o
	Radovljica 105,7 %/o	
	Zagorje ob Savi 102,6 %/o	
	Trzič 102,0 %/o	
	* ←	Dravograd 100,8 %/o
		Trbovlje 100,5 %/o
		Slovenj Gradec 100,2 %/o

Koper		Ljubljana		Maribor	
		Škofja Loka	97,9 ‰		
		*	←	Zalec	97,6 ‰
Nova Gorica	97,4 ‰	Logatec	96,6 ‰	Sl. Bistrica	96,2 ‰
*	←			Radlje o/Dr.	96,0 ‰
		Novo mesto	94,5 ‰	Sl. Konjice	94,2 ‰
Koper	94,2 ‰	Lj.-Center	94,0 ‰	Ptuj	92,3 ‰
Postojna	90,7 ‰	→ *			
		Črnomelj	89,3 ‰		
		Litija	88,6 ‰		
		Grosuplje	88,5 ‰		
Izola	88,2 ‰	*	←	Laško	88,0 ‰
		*	←	Brežice	87,6 ‰
		Ribnica	87,0 ‰	Ljutomer	86,6 ‰
Idrija	85,3 ‰	→ *			
		Cerknica	85,0 ‰		
		Krško	84,9 ‰	→ *	
Piran	84,8 ‰	*	←	Sevnica	84,0 ‰
Ajdovščina	84,6 ‰			Murska Sobota	83,6 ‰
		Metlika	83,5 ‰	Gornja Radgona	83,1 ‰
				Mozirje	83,0 ‰
				Šentjur p/C.	81,2 ‰
				Lenart	80,7 ‰
				Šmarje p/Jel.	80,4 ‰
Sežana	79,8 ‰			Ormož	79,7 ‰
Tolmin	78,1 ‰	Trebnje	76,7 ‰	Lendava	77,8 ‰
Il. Bistrica	76,0 ‰				

V dva večja dela deli škofijska meja občine Laško, Brežice, Krško in Sevnica. Nekaj manjši del prebivalstva pripada ljubljanski nadškofiji v občinah Trbovlje, Hrastnik in predvsem Zalec (le 4 hiše). Na meji med Ljubljano in Koprom sega občina Idrija in Postojna nekaj na ozemlje ljubljanske nadškofije, občina Logatec pa na ozemlje Kopra.

Prebivalstvo je v Sloveniji v teh 20 letih naraslo za 18,11 ‰. V ljubljanski nadškofiji znaša porast okrog 25 ‰, v mariborski škofiji okrog 17 ‰, v koprski administraturi je prebivalstvo naraslo samo za 2,04 ‰.

Seveda je ta preliv prebivalstva potekal v teh 20 letih dokaj različno. Edini občini v Sloveniji, ki od vsega začetka zaznamujeta nenehno upadanje prebivalstva, sta občini Trebnje in Sežana. Od leta 1953 naprej se pa tema občinama začnejo pridruževati tudi druge: Tolmin, Šentjur pri Celju, Ormož, Lendava. Večje število občin pa v naraščanju in upadanju prebivalstva ne-prestano niha okrog svojega prvotnega izhodišča.

V slovenskem merilu opazamo torej »kopičenje« prebivalstva v Ljubljani in od Ljubljane v smeri proti Vrhniki (celo do Logatca) ter v ravninski del Gorenjske proti Kamniku, Škofji Loki, Kranju, Tržiču in Jesenicam. V ljubljanski nadškofiji pomembneje naraščata še Zagorje in Kočevje, nekoliko pa

Novo mesto. V mariborski škofiji se razen Celja in Maribora močneje razvijajo Velenje, Ravne na Koroškem, Slovenj Gradec, Dravograd, Hrastnik in Trbovlje; manjši razvoj zaznamujejo Žalec, Radlje ob Dravi, Slovenska Bistrica in Slovenske Konjice ter Ptuj. Predvsem vzhodni predeli škofije in Gornja Savinjska dolina pa izgublajo prebivalstvo. Pomembnejši središči na Primorskem postajata samo Nova Gorica in Koper; vsi ostali predeli prebivalstvo izgubljajo.

Rafael Lešnik

Papeževe izjave in vest

V zvezi z vprašanji okoli okrožnice »Humanae vitae« papeža Pavla VI. se danes večkrat srečamo z razpravljanjem o odnosu vesti do izjav cerkvenega učiteljstva, posebej tistega, ki ga izvršuje papež kot glava¹ svetovnega kolegija škofov. Ne da bi se hotel količkaj vtikati v spore, ki se nanašajo na nekatere točke te okrožnice in na njeno praktično aplikacijo na posameznikovo vest, naj navedem nekatere misli, ki jih je o vesti v njenem odnosu do papeževe oblasti glede versko-nravnega nauka in cerkvene discipline izrazil kardinal J. H. Newman že pred skoraj 100 leti. Morda bo to komu koristilo že zaradi tega, da ne bodo nove težnje in novi poudarki v življenju Cerkve in v njeni teologiji ustvarjali v njem vtis nečesa, kar je tuje zdravi kontinuiteti med njeno sedanostjo in preteklostjo. Če je tukaj spet omenjena kontinuiteta med sedanostjo in preteklostjo, naj nihče ne misli, da se s tem potegujemo za morečo statiko in za trmoglavo in slepo ostajanje pri starem. Ravno nasprotno! Zavest, da se nismo odtrgali od hranilnih korenin Cerkve preteklosti, nam omogoča, da pogumno gledamo v obraz sedanosti in prihodnosti; pa ne le gledamo, marveč tudi uresničujemo tisto, k čemur nas prebuja Kristusov Duh, ki je duša Cerkve in njena življenjska moč.

Za Newmana je že tudi drugače znano, kako močno je poudarjal pomen vesti. Tako je vest njemu najjasnejša pot do prepričanja o bivanju osebnega Boga. Notranje izkustvo, dejstvo vesti, pravi, je nekaj tako močnega in je takšnega značaja, da moramo na temelju tega dejstva priti do prepričanja: dvomiti bi morali o samem sebi, če bi dvomili o Bogu; ne bi mogli umeti svojega lastnega obstajanja, če bi zanikali božje bitje. Vest ni osnovana sama v sebi, temveč razodeva višjo moč, kar se javlja zlasti v zavesti dolžnosti in odgovornosti. Če smo odgovorni, smo nekomu odgovorni. Vest ni le čustvo ali mnenje in tudi ne naša volja, temveč pravi zakon, glas bitja, ki ima oblast nad nami, ki ne umolkne, tudi če smo nepokorni.²

Leta 1874 je znani angleški državnik Gladstone v parlamentu ostro napadel katoliško Cerkev in katoličane, češ da so zaradi papeževe nezmotljivosti, izrečene na tedanjem vatikanskem koncilu, postali nekakšni papeževi sužnji in da zaradi tega sploh ne morejo biti iskreni državljani angleškega imperija. J. H. Newman se je čutil dolžnega, da odgovori na napad, ki je utegnil prinesiti katoličanom bridke dneve in veliko škodo razvoju katoliške Cerkve v vseh angleških deželah.³

¹ O papežu pravimo, da je »glava« zbora škofov zato, ker hočemo s to besedo opozoriti na organsko povezanost škofovskega zbora; ne gre torej le za pravne odnose. Obenem nam izraz »glava« pove da je papež kot naslednik sv. Petra na neki način nadrejen vsem ostalim škofom sveta, ne da bi se dalo to razmerje dobro izraziti s pojmi, ki so vzeti iz običajnega sociološkega slovarja. Prim. 2 Vat. C 22 in k temu opombe koncilске teološke komisije k »Schema constitutionis De Ecclesia«, Typis polygl. Vaticanis 1964, 87–93. Tu je tudi izrecno povedano, da je Kristus »glava« celotne Cerkve v popolnoma drugačnem pomenu, kakor pa je papež »glava« zbora škofov.

² Prim. A. Ušeničnik, Izbrani spisi, 9. zv. 142.

³ Zaradi lažje dostopnosti pri nas navajam omenjeno Newmanovo delo iz Karrerjevega prevoda v knjigi Kardinal J. H. Newman, Die Kirche, übersetzt von O. Karrer, Einsiedeln-Köln, I. Bd. 1945 406–414 (okr. Kirche I).

Newmanov odgovor vsebuje 5 točk. Prve štiri točke samo kratko omenimo. V prvi poudarja Newman, da je treba razlikovati papeštvo samo na sebi in njegovo zgodovinsko uveljavljanje. V drugi točki pokaže na dejstva, iz katerih je mogoče spoznati, kako blagodejna je bila vloga papeštva v zgodovini, naj bo še tako resnično, da je bilo kdaj v zgodovini uveljavljanje papeštva vse premalo skladno s Kristusovo voljo. Na tretjem mestu pojasnjuje Newman, v katerih stvareh ima papež pravico obvezovati katoličane, in pokaže, kako veliko je tukaj krivega podtikanja o »suženjski« pokorščini papežu. Četrta točka govori o odnosu med državno in cerkveno oblastjo ter o poslušnosti, kakršno je vernik dolžan izkazovati eni ali drugi, kadar prideta v resnično ali pa samo navidezno nasprotje. Peta točka pa govori posebej o odnosu med »papežev avtoriteto in osebno vestjo«. Ob tej točki se nekoliko ustavimo.

Newman poudarja, da je vest izraz božje postave in da more od človeka vedno zahtevati pokorščino. »Zato nikoli ni dovoljeno ravnati zoper vest, in sicer je to nauk 4. lateranskega koncila: ‚Vse, kar ni iz prepričanja je greh...‘⁴

Nato Newman podrobneje določa, kaj je vest, ker ve, da bi mogel kdo imeti za vest tisto, kar je v resnici nekaj drugega kakor vest:

»Vest ni ne daljnovidno iskanje samega sebe ne želja, da bi bil človek sam s seboj v soglasju, marveč je oznanilo o Tistem, ki nam govori skozi zastor narave kakor tudi v milosti skozi zastor in nas poučuje ter vodi po svojih zastopstvih. Vest je najprvotnejši Kristusov namestnik, prerok v svojih razjasnilih, gospodovavec v svoji odločnosti, duhovnik v svojem blagoslavljanju in v svojih prekletstvih, in celo ako bi moglo prenehati večno duhovništvo v Cerkvi, bi še ostalo to duhovniško počelo in bi uveljavljalo svoj vpliv... Toliko za filozofe. Sedaj poglejmo, kakšna je današnja predstava o vesti v duhovnem življenju ljudstva. Vest med ljudstvom prav tako malo kakor med izobraženstvom ohranja stari, resnični, katoliški pomen besede. Tudi tu leži ideja ali predstava vesti kot npravnega gospodarja in voditelja visoko nad uporabo besede, naj jo še toliko in še s takim poudarkom uporabljajo. Ako se ljudje sklicujejo na pravico ‚vesti‘, sploh ne mislijo na pravice Stvarnika ne na vezanost stvari nasproti Njemu v njenem mišljenju in delovanju; mislijo namreč na pravico misliti, govoriti, pisati, delati, kakor ugaja njihovi sodbi ali samovolji, ne da bi sploh mislili na Boga...; v mislih imajo ‚pravico, da odločajo sami o sebi‘.«

Potem Newman preide posebej na odnos papeževih izjav do vesti. In pravi: »Ako bi papež govoril zoper vest v pravem pomenu besede, bi napravil samomor; odtegnil bi samemu sebi tla pod nogami. Saj njegova služba obstaja prav v oznanjevanju npravnne postave z namenom, da bi gojil in krepil tisto ‚luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, kateri pride na ta svet‘ (Jan 1, 9). Na postavi vesti in na njeni svetosti temelji papeževa duhovna avtoriteta in njegova dejanska moč... Potegovanje za npravnstveno postavo in za postavo vesti je temelj njegovega obstoja, in zgodovinsko dejstvo njegovega poslanstva je odgovor na tožbe ljudi, ki občutijo nezadostnost naravne luči — kakor je nasprotno nezadostnost te luči opravičilo za njegovo službo... Cerkev, papež, hierarhija pomenijo v božjem načrtu izpolnitev nujne potrebe. Naj bodo utemeljitve in nauki naravne religije še tako trdni, ako se obračajo na globoke, resne duhove — vendar potrebuje naravna religija, da more človeštvu v celoti govoriti učinkovito in si pridobiti poslušnost sveta, podpore in dopolnitve po razodetju...«⁵

⁴ Kirche I, 412; Newman tukaj navaja iz Goussetove Moralke; 4. lateranski koncil je l. 1215 to določil v svojih »Constitutiones« n. 41, glej: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Centro di Documentazione, Herder, Basel itd. 1962, 229.

⁵ To misel Newman tudi sicer pogosto ponavlja in se pri tem opira na zgodovinska dejstva, ki so mu bila zelo dobro poznana; prim. Mix. congr. 13, v: Kirche I, 138 sl.

In kako je s pokorščino papeževim določbam, če kak vernik po vesti sodi, da se kaka določba ne sklada docela z glasom njegove vesti? Newman odgovarja: »Vest je praktično vodilo, in zato je spor med njo in papežev avtoriteto samo toliko mogoč, kolikor papež izda zakone ali posamezna navodila in podobno. Toda papež ne v svojih zakonih ne v svojih smernicah ne v svojih političnih aktih ne v svoji upravi ne v svojih disciplinarnih naredbah ni nezmotljiv. Naj bo dostavljena pripomba, da vatikanski koncil tukaj ni nič spremenil v primerjavi s prejšnjim stanjem... Ali je bil npr. sv. Peter pri tistem dogodku v Antiohiji nezmotljiv, ko se mu je sv. Pavel v obraz postavil po robu? (Gal 2, 14). Ali je bil sv. Viktor nezmotljiv, ko je azijske Cerkev izločil iz svojega občestva...? Ali Sikst V., ko je blagoslovil armado, ali Urban VIII., ki je nastopil zoper Galilea? Noben katoličan nikjer ne trdi, da so bili papeži v takih aktih nezmotljivi. Ker bi torej le nezmotljivost mogla postaviti zapah ravnanju po vesti in ker papež ni nezmotljiv v rečeh, v katerih ima vest najvišjo avtoriteto (namreč v aplikaciji nraavnih načel na kokretna posamezna vprašanja), zato ni mogoče med vest in papeža vrniti nikake slepe ključavnice.«

»Seveda pa moram,« govori dalje Newman, »ponoviti, da me ne bodo ljudje napak razumeli: ako govorim o vesti, potem mislim na vest, ki se po pravici tako imenuje. Če je v danem primeru upravičeno, postaviti se v nasprotje do najvišje, dasi ne nezmotljive papežev avtoritete, kakor je bilo zgoraj rečeno, potem mora to biti nekaj več kakor pa tista bedna ponaredba, ki kroži danes okoli pod imenom vest. Ako naj jo v posebnem primeru pojmuemo kot svetega, suverenega svaritelja, potem mora odločitev, če naj velja več kakor papežev glas, potekati iz resnega razmišljanja, molitve in iz vseh tistih sredstev, ki so pripravna, da stvari, za katero gre, vodijo do pravilne sodbe. — Tudi je pokorščina do papeža, kakor navadno pravijo, ‚v stanju posestne pravice‘, tj. breme dokazovanja leži na strani vesti... Vnaprej je že iz občutja vdane zvestobe stroga dolžnost posameznika, da ima papeža za takega, na čigar strani je pravica, in da v skladu s tem tudi ravna; premagati mora tistega nizkega, neplemenitega, navadnega duha svoje narave, ki se že ob prvi govorici o povelju postavi zoper tistega predstojnika in postavlja vprašanja, ali avtoriteta ne prestopa svoje pravice; in ne sme v praktičnih vprašanjih morale imeti že vnaprej svojega veselja nad tem, da začenja z dvomi. Nikake samovoljne odločitve ne sme prinesiti s seboj, hoteč uporabljati ‚pravico‘, da bo mislil, govoril ali delal, kar koli se mu zljubi...«

Če bi se ljudje držali, pravi Newman, »tega nujno potrebnega pravila, bi prišlo zelo redko do medsebojnih nasprotij med avtoriteto papeža in avtoriteto vesti. Z druge strani imamo v dejstvu, da je končno v izrednih primerih vest vsakega posameznika svobodna, varstvo in gotovost, če bi kaj takega sploh bilo potrebno... gotovost, da nikoli noben papež ne bo mogel za svoje lastne namene ljudem ustvarjati napačno vest.«⁶

Sicer pa je Newman tukaj glede pomena papeževih izjav za Cerkev izrazil isto mnenje, kakršnega je izrazil že nekako 30 let prej v knjigi, s katero je napravil nekaj obračun s svojim prejšnjim anglikanstvom in se pripravil na neposredni korak v katoliško Cerkev: »Če naj krščanstvo sestavlja eno družbo, potem mu je ena glava nekaj bistvenega; to je vsaj izkušnja 18 stoletij. Kakor je Cerkev rasla in dobivala obliko, tako se je razvijala tudi papeževa oblast; in kjer koli so se odrekli papežu, je bila posledica tega propad in razcep. Ne poznamo nobenega drugega načina, kako ohraniti ‚sacramentum unitatis‘, kakor da obstoji neko središče edinosti. Nestorijanci so imeli svojega poglavarja z imenom ‚catholicus‘, pruski luteranci svojega generalnega superintendenta; celo ‚independenti‘, menim, so imeli pri svojih misijonih nadziralca;

⁶ Kirche I 414.

anglikanska Cerkev nudi upoštevanja vredni nazorni pouk... Tako mora biti; nobena Cerkev ne more izhajati brez svojega papeža... In kot odgovor na ta vnaprejšnja pričakovanja naletimo v sv. pismu na določene napovedi, ki so bolj ali manj temne in ki potrebujejo komentarja; in papeški sedež se sklicuje nanje v tem smislu, da najdejo te napovedi v papeškem sedežu svojo izpolnitev. Takšne so besede: 'Ti si Peter...' (Mt 16, 18). In zopet: 'Pasí moja jagnjeta...' (Jan 21, 16. 17).⁷

Do takšnega trdnega prepričanja se je dokopal mož, ki je že od mladosti nosil v sebi predsodek, da je »papež antikrist«. Ta predsodek je izginil šele po dolgotrajnem študiju zgodovine, najbrž pa še bolj po dolgotrajnem življenju molitve in iskrene odprtosti za nadnaravno božjo luč, ki je dovolj mogočna, da prežene tudi najglobljo temo.

Anton Strle

Knjiga o svobodi vesti

»Gewissensfreiheit« (A. Suštar, **Gewissensfreiheit**, Einsiedeln [Benziger] 1967, 77 str.) je delo našega rojaka Alojza Suštara, škofovega vikarja in profesorja moralke v Churu. Suštar si je začel na moralnoteološkem področju ustvarjati ime že s svojo disertacijo »De caritate apud S. Joannem«, ki jo je pred dvema desetletjema branil na Gregorijani.

V prvem poglavju »Svobode vesti« pisatelj ugotavlja, da današnji človek vest bolj vrednoti kot prejšnji. Vlogo vesti močno poudarja tudi 2. vatikanski cerkveni zbor posebno v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu in v izjavi o verski svobodi. Razloge za večje vrednotenje vesti vidi avtor v povečani samosvesti današnjega človeka, v njegovem bolj diferenciranem in zamotanem duševnem življenju, v njegovi zavesti zgodovinskosti, v novih družbenih strukturah in v novih spoznanjih o moralnih dejanjih. Današnje poudarjanje vesti ni samo neka moda ali težnja k moralnemu subjektivizmu, ampak mnogo bolj zahteva nove osmislitve bistva npravnega življenja, človekovega dostojanstva in njegovih etičnih nalog. Zrela, svobodna in odrasla vest torej ne bi smela biti nekaj sprašljivega in sumljivega, ampak nekaj, kar je edino resnično, pravilno in brez česar ni moralnega in verskega življenja.

Drugo poglavje obravnava odnos med svobodo in vestjo. V vesti se človek zave svoje svobode in razpolaganja s samim seboj, prav tako pa svoje vezanosti na božji zakon, zave se svoje odgovornosti. V vesti se človek srečuje z Bogom. Vest ni neki pasiven sprejemnik zakonov, pač pa je »sposobnost za ustvarjalen odgovor in za uresničenje dobrega« (str. 18). Ker je vest središče osebne bitnosti, zato je odločitev vesti nekaj neponovljivega in nenadomestljivega. Svoboda je torej najbistvenjši pogoj za pristno delovanje vesti. Svoboda vesti pa je nujna tudi zato, ker je vest postavljena pred različne možnosti izvršitve moralne dobrine in mora med temi možnostmi izbirati.

V naslednjem poglavju pisatelj odgovarja na vprašanja, kaj je svoboda vesti. Pojem te svobode pojasnjuje z naukom sv. pisma, očetov, sholastikov in cerkvenega učiteljstva. Svoboda vesti obstaja najprej takrat, ko vesti nihče ne ovira pri delovanju po njeni notranji zakonitosti. K tej svobodi spada svobodna informacija o npravnih normah in o celotni človeški situaciji, na katero mora vest nanašati moralno normo. Kdor bi zanemarjal oblikovanje lastne vesti, bi

⁷ J. H. Newman, An essay on the development of christian doctrine, Ed. Longmans, London 1914, 8. pogl. št. 8.

svoji vesti kratil svobodo. Isto bi storil, kdor bi vesti bližnjega pretirano vsiljeval zunanji zakon; saj je le-ta zaradi človeka in ni človek zaradi zakona. »Svobode, kolikor je mogoče, vezanosti le toliko, kolikor je potrebno« (36).

Svoboda vesti pa ni svoboda od нравnih norm. Svoboda vesti ni človekova samovolja. Vest ni avtonomno oblastvo, ampak je »normirana norma«, je podrejena moralnim zapovedim, božji volji. Norma in vest sta vedno naravnani druga na drugo, sta komplementarni dejstvi. Zapoved je brez vesti nesmiselna, vest brez zapovedi pa je brez vsebine in usmerjenosti. Vest je merilo za konkretno obveznost norme. Norma pa je le toliko obvezna, kolikor jo vest more dojeti. Sklicevanje na vest je torej edina pot, da človeka navajamo k moralnemu delovanju.

Svoboda vesti je potem v dopustitvi, da posameznik živi po prepričanju svoje vesti. Človek namreč samo v vesti dojame, kaj je zanj moralno dobro, kaj slabo, kaj zapovedano, kaj prepovedano. Kdor bi nekoga silil, da ravna proti svoji vesti, bi ga silil k slabemu. Pravica do svobode vesti ni utemeljena s pravilnostjo posameznih dejanj, ampak z dostojanstvom človeške osebe. Tudi s prepričano zmotno vestjo izkazuje človek Bogu pokorščino.

Svoboda vesti je dalje v pravici, da človek individualno uresničuje dobro, saj pride enkratnost in nenadomestljivost osebe do izraza ravno v odločitvi vesti. Človekovo posebnost pri konkretnih odločitvah je treba spoštovati. Napačno bi svobodo vesti tisti, ki bi od nekoga zahteval, da šablonsko in uniformirano izpolnjuje splošne zakone, ter se ne bi oziral na njegovo konkretno situacijo, na njegove sposobnosti in skušnje.

Ker dobro po splošnih normah še ni zadosti določeno, mora biti vest svobodna tudi glede konkretnih pogojev, v katerih naj moralno dobrino uresniči, npr. dobrino odgovornega starševstva.

V četrtem poglavju avtor natančneje razloži, zakaj je svoboda vesti nujna in zakaj mora biti priznana. Predvsem zato, ker je ta svoboda utemeljena v dostojanstvu osebe (VS 2). To svobodo je torej treba tako resno jemati kot človekovo osebo samo. Dokler oseba more iz svojega središča odgovoriti na različne klice, se odzivati na vrednote, in zavzemati svoja stališča, ne more dopustiti, da ji nekdo enostavno od zunaj predpisuje, kaj naj stori, saj s samoodločanjem oseba samo sebe izpopolnjuje. Za kristjane, ki uživajo novo eksistenco božjih otrok, je svoboda vesti še bistvenejša. Pristna svoboda vesti je namreč predanost Bogu in dobremu. Človek s polno svobodo vesti je v ljubezni do Boga in do bližnjega dovršen svetnik. V Cerkvi je bilo zaradi človeškega elementa večkrat premalo svobode vesti, čeprav bi Cerkev kot domovina svobode morala biti tudi domovina svobode vesti.

V odnosu do Boga pomeni svoboda vesti pripravljenost pokorščine, pomeni svobodo za osebni odgovor Bogu in za uresničevanje vrednot. Kako pa more vezati vest cerkvena avtoriteta? Svobodi vesti gre vedno za to, da najde resnico in da izvršuje dela ljubezni. Cerkev pa v božjem imenu oznanja ljudem resnico in ljubezen ter jim oblikuje vest. Ko človek spozna v oznanjevanju Cerkve božjo voljo, se ne more sklicevati na svojo vest. Če v tem oznanjevanju ne spozna božje volje, je sklicevanje na vest mogoče. Sklicevati na svojo vest pa se kristjan ne sme zato, da bi mogel zase izbrati lažjo rešitev, ampak zato, da popolneje izpolni božjo voljo. Če ne gre za neposredne božje resnice ali za jasne božje zapovedi, pač pa za učiteljsko pojasnjevanje ali za dušnopastirska navodila, ki so v razodetju nejasno izražena, nastajajo danes za Cerkev in za posameznike nove naloge. Današnja cerkvena avtoriteta mora v takih primerih dovoljevati toliko svobode, kolikor je mogoče in vest le toliko omejevati, kolikor je nujno. Ta avtoriteta ne bi smela biti paternalistična,

ampak bratska in dialogična. Če bi bila taka, bi bilo več odgovornosti pri posameznikih in manj sklicevanja na svobodo vesti.

Na koncu avtor močno poudarja, da je za svobodo vesti nujno potrebno oblikovanje vesti. Svoboda vesti je cilj, oblikovanje vesti pa je pot k cilju. Nihče nima do kraja oblikovane vesti, posebno danes ne, ko je toliko negativnih vplivov na vest. Oblikovanje lastne vesti in vesti drugih je ena najvažnejših nalog. Osnovni pogoj za oblikovanje vesti je pripravljenost za moralno poučitev in za osebno delovanje po vesti. Brez avtoritete pravo moralno življenje ni mogoče, zato jo moramo pri oblikovanju vesti resno upoštevati. Oblikovanje vesti pa ni v tem, da se človek enostavno prisiljuje k izpolnjevanju zapovedi, ki prihajajo od avtoritete, ampak v tem, da si prizadeva za osebno spoznanje in priznanje moralnih norm, je v pogumnem prevzemu odgovornosti za lastno ravnanje, je v stalnem očiščevanju vesti in preizkušanju samega sebe. Pristno oblikovanje vesti je končno mogoče le s pomočjo dialoga s soljudmi, z družbo, s cerkveno avtoriteto in z Bogom.

Namenoma smo vsebino Šuštarjevega dela podrobneje prikazali. To smo storili zaradi dveh razlogov: prvič zato, ker gre za delo našega rojaka, drugič pa zato, da bi se nam razbistrili nekateri pojmi o vesti, saj nam je to prav v zvezi z okrožnico *Humanae vitae* zelo potrebno.

Šuštarjeva monografija o svobodi vesti jasno in utemeljeno (biblično, koncilsko, filozofsko in življenjsko) predoči nujnost te svobode za resnično moralno življenje in našteje pogoje zanjo. Posebno dobrodošla je monografija zato, ker nas svari na eni strani pred moralnim pozitivizmom in nezaupanjem do vesti, na drugi strani pred situacionizmom in moralno samovoljo. Prepričuje nas, da človek ne more Bogu, bližnjemu in sebi uspešno služiti po receptu »ukazano—izvršeno«, prav tako pa ne, če si iskreno ne prizadeva za spoznanje božjega zakona in za normiranje svoje vesti po njem.

Menimo, da bi delo pridobilo na pomembnosti in prepričljivosti, če bi nam avtor natančneje (mimogrede to stori) in načelno razložil vlogo vesti z ozirom na razne moralne zakone, ki jih mora vest največkrat istočasno upoštevati, npr. od zunaj predloženi zakon, zakon milosti, zakon moralne situacije.

Ali ne bi bilo bolje govoriti o pravicah in dolžnostih vesti, kakor pa o svobodi vesti, saj je vest »norma normata«, bolje tudi zato, da bi bilo manj sprašljivosti in sumničenja glede vloge vesti pri tistih, ki jim je zunanji zakon *deus ex machina* moralnih odločitev, čeprav priznajo, da živimo v novi zavezi in da so listi sv. Pavla tudi od Boga navdihnjeni.

Štefan Steiner

Philipsovo delo o konstituciji o Cerkvi

Avtor knjige, o kateri poročamo, je bil tajnik koncilске teološke komisije in eden najodličnejših teologov, kar jih je sodelovalo pri izdelavi koncilskih tekstov. Sedaj je član osrednje teološke komisije pri kongregaciji za katoliški nauk. Njegovo dva zvezka obsegajoče delo (Gerard Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium. Tomes I + II, Desclée, Paris 1967 + 1968, 395 + 376 str.) o središčnem tekstu 2. vatikanskega koncila spada brez dvoma med najvažnejše knjige o koncilski tematiki.

V kratkem uvodu prvega zvezka (5—9) je kratko očrtana zgodovina dogmatičnega traktata o Cerkvi. Od apologetičnih in juridičnih pozicij, ki so svoj vrh dosegle na 1. vatikanskem koncilu, se je izvršil prehod do novih

stališč, ki vedno bolj naglašajo v Cerkvi notranji duhovni vidik »občestva ljubezni«. Dogmatična konstitucija 2. vat. koncila je vrh dolgega razvojnega procesa, ki se je izvršil zlasti ob pobudi s strani nekakšnega novega odkritja svetega pisma in liturgije.

Nato avtor v prvem delu svoje knjige (11—68) osvetljuje nastanek dogmatične konstitucije. Pred seboj imamo zelo jasen, živ in dokumentiran prikaz različnih stopenj, ki jih je prešel koncilski tekst, ko je bil izdelan: a) delo pripravljalne komisije in prvotni osnutek iz leta 1962, ki je bil nato docela predelan, ker se je zdel koncilskim očetom preveč abstrakten, shematičen in brez notranje povezave; b) drugi osnutek iz leta 1963, ki je bil koncilskim očetom mnogo bolj všeč, in sicer zaradi pastoralne in ekumenske usmerjenosti ter zaradi prežetosti s sv. pismom; c) končno definitivni osnutek iz leta 1964, ki je bil izglasovan 18. nov. v ozračju miru in resnično univerzalnega soglasja.

Dejstva, ki jih avtor navaja, so zdaj za tistega, ki zasleduje vsaj glavne spise o 2. vatikanskem koncilu, dovolj znana. Toda Philipsova zasluga je v tem, da nam je na kratko podal izredno popolno in plastično sliko celotnega koncilskega dela v pogledu na nauk o Cerkvi; zlasti pa v tem, da nam je tako razločno prikazal osrednje točke in ključne ideje. Tu smo priča, kako so se na koncilu različne teze, ki so si najprej zelo močno nasprotovale, medsebojno vedno bolj približevale in se nazadnje strnile v neko višjo enoto. Strassburški pomožni škof Elchinger je za časa prvega koncilskega zasedanja povzel usmerjenost koncila v znanih besedah: »Včeraj smo na Cerkev gledali bolj kot na institucijo; danes gledamo nanjo veliko jasneje kot na občestvo. Včeraj smo videli predvsem papeža; danes smo v prisotnosti škofa, združenega s papežem. Včeraj smo gledali škofa nekako v osamljenosti; danes gledamo na škofo skupaj. Včeraj je teologija zatrjevala važnost hierarhije; danes odkriva božje ljudstvo. Včeraj je poudarjala tisto, kar loči; danes tisto, kar zedinja. Včeraj je teologija Cerkve imela pred očmi zlasti njeno notranje življenje; danes ima pred očmi Cerkev v njeni obrnjenosti navzven« (17 sl.).

Philipsu ne gre za to, da bi nam posredoval le golo kroniko; pred očmi ima teološko kroniko. In to je kronika, ki nam pomaga na objektivni način dojeti pozitivno stran posameznih stališč in razumeti, kako je bila v božjih načrtih potrebna ta dolgotrajna in skoraj mučna pot do teksta, kakršnega imamo pred seboj. Ta tekst ni napravil zmagovavcev in premagancev. Čeprav se ne sklada docela s pričakovanji bodisi te ali one strani, bomo vendarle v njem, če ga bomo znali premišljovati, odkrili vedno bolj presenetljivo odprtost duha in srca. Zdi se, da nas hoče avtor dvigniti na raven, ki se dviga visoko nad kakršnega koli strankarskega duha — če pod besedo »strankarstvo« tukaj mislimo na nekritično in skoraj zanesenjaško zavzemanje za samó eno stran koncilskih tendenc — da bi od tukaj mogli biti čim bistrejši opazovalci vsega potekanja koncilskih debat, ki so privedle do dejanskega teksta dogmatične konstitucije. In to v pravcu ustvarja razpoloženje resnično nadnaravne jasnosti in ravnovesja.

Drugi del (69—390) obsega komentar konstitucije »Lumen gentium«. In sicer se prvi zvezek omejuje na prva tri poglavja konstitucije. Avtor sam že v uvodu pripominja, da njegova knjiga noče biti zbirka teoloških, eksegetičnih ali zgodovinskih študij, ki naj bi poglobile in razvile določene koncilске teme; takšne študije najdemo drugod, npr. v »La Chiesa del Vaticano II«, kjer je G. Barraúna OFM zbral razprave več teologov. Philipsov namen je, od besede do besede spremljati koncilski tekst in nam pomagati, da bi dojali resnični pomen posameznih trditev in tako kar najbolj natančno razumeli jedro koncilskega nauka. Pred seboj imamo torej delo, ki osvetljuje temelje za vse nadaljnje poglobljanje koncilskih tem; če bi temeljev ne poznali, bi se postavljali v nevarnost, da bi prišli v nasprotje s tem, kar je koncil v resnici hotel povedati.

Avtor se zavestno izogiblje sleherni zgolj osebni razlagi teksta, pa naj bi bila tudi dobro utemeljena, in daje govoriti, kolikor je le mogoče, dokumentom, iz katerih pritekajo koncilске trditve. Tako nas objektivno postavlja v stik s historično in teološko miselno zvezo, iz katere pritekajo posamezni stavki konstitucije, da se ne bi izgubljali »ne na levo ne na desno« in da ne bi zahajali v »samovoljne in fantastične razlage« (305).

Čim bolj človek premišluje ta Philipsov komentar, tem bolj mu je jasno, kako je koncil stalno šel za tem, da bi spravil v medsebojno soglasje velike perspektive, ki jih je imel pred očmi in ki so koncil napravile za začetek nove dobe v Cerkvi; in kako so si koncilski očetje prizadevali obenem za kontinuiteto s preteklostjo in se zato tudi v formulaciji tekstov izogibali sleherni priliki za prelom z izročilom, kajti samo na ta način je mogoče priti do resničnega razvoja in napredka tudi na cerkvenem in sploh religioznem področju in samo tako je tudi mogoče pomagati tistim ljudem v Cerkvi, ki so — morda z neko iskrenostjo — brez dvoma pretirano zagledani v statiko.

Posebno dobro je avtor obdelal velika vprašanja o »skupnem duhovništvu« (izraz »skupno« bi bil v slovenščini boljši kakor pa »splošno« duhovništvo) vernikov (138—167), o episkopatu in njegovi zakramentalnosti (237—268) in o zbornosti škofovstva (277—305). Pri teh vprašanjih je tudi bibliografska dokumentacija posebno bogata. Kadar bomo odslej govorili o teh vprašanjih, se bomo morali opirati na Philipsovo delo. Morda smemo reči, da to velja zlasti še za vprašanje o »skupnem duhovništvu« vseh vernikov, ki je resnično duhovništvo, čeprav bistveno različno od službenega duhovništva. »Verniki se približujejo drugim zakramentom na osnovi krstnega dostojanstva; njihova molitev in njihovo zahvaljevanje nosita na sebi cerkvenostni in duhovniški pečat. Verniki posredujejo drugim Kristusove oznanilo s svojim svetim življenjem; njihova navezanost na svetne dobrine in njihova dejavna ljubezen utelešata duha daritve. Naj nikar ne izgubljam oči dejstva, da mora obhajanje liturgije stalno ostajati združeno z vsakdanjim krščanskim življenjem, brez česar bi liturgija postala znamenje, ki je izpraznjeno svojega smisla. Ni torej dovolj, da kristjane opozarjamo, naj ne ostajajo neme priče obhajanja skrivnosti vere; moramo jih tudi navajati, da bodo na temelju obhajanja sv. evharistije sestavljali občestvo ljubezni, občestvo z Bogom in med seboj (in končno z vsemi ljudmi). V to smer kažejo tudi določbe 2. vatikanskega koncila o bogoslužju (B 30 in 48)« (150).

Pred seboj imamo torej zares odlično delo, dragocen pomoček tudi vsem tistim, ki bodo hoteli kaj globlje razumeti konstitucijo o Cerkvi. Obenem bodo vsi, ki hočejo na zdrav način razlagati koncilске tekste, tukaj našli zgled res zanesljive metode.

Želeli pa bi si v prvem delu Philipsove knjige obširnejšega komentarja tudi v pogledu na nekatere druge točke, zlasti iz prvega in drugega poglavja konstitucije. Kako zaželeno bi npr. bilo, če bi kaj več zvedeli o trditvi čl. 8: »Haec Ecclesia Christi subsistit in Ecclesia catholica«. Philips pripominja, da bodo ob tem stavku »tekle reke črnila« (119) in pravi, da bi mogli z drugimi besedami reči: »Tu najdemo Kristusovo Cerkev v vsej njeni polnosti in vsej njeni moči, kakor pravi sv. Pavel o vstalem Kristusu, da je bil postavljen za Sina božjega ‚en dymamei‘, v moči« (119). Ali bi ne mogel Philips povedati kaj bolj podrobnega iz razpravljanj koncilске teološke komisije, katere tajnik je bil, in tako preprečiti včasih zelo prazna ugibanja teologov? Morda pa je hotel, da bi počakali na izid koncilskih aktov, ki nam bodo mogli včasih tudi z navidez zelo drobnimi podatki osvetliti natančnejši smisel stavkov z več ali manj sporno vsebino.

Drugi zvezek obsega komentar ostalih petih poglavij dogmatične konstitucije o Cerkvi, torej 4—8 pogl. Tudi tukaj je komentar rajši preskop kakor preobširen. Vendar pa so tu očitvidno bolj upoštrevane prve pokoncilske publikacije o konstituciji, kakor pa je to v prvem zvezku.

S posebno skrbnostjo in ljubeznijo je obdelan koncilski nauk o Mariji (207—289), torej téma, ki spada v pogledu na ekumenizem med najbolj sporne točke. Avtor ugotavlja, da je 8. poglavje konstitucije kljub relativni kratkosti prebudilo največ komentarjev. Niti najbolj sporne točke, kakršni sta npr. kolegialnost ali pa ekumenizem, niso našle odmeva v tako številnih delih kakor koncilski nauk o Mariji. Vendar se po končanem glasovanju, s katerim so koncilski očetje sprejeli tudi 8. poglavje dogmatične konstitucije, pač nihče ne pri- tožuje nad tem, da je nauk o Mariji končno našel svoje mesto ravno v okviru nauka o Cerkvi (207).

Za celotno usmeritev teologije sedaj po 2. vaticanskem koncilu je zanimiva ugotovitev, ki jo pri Philipsu najdemo glede dveh tendenc v mariologiji.

Zastopniki prve so izhajali iz prvih virov in podajali očrt postopnega razvoja od najstarejših dokumentov naprej, upoštevajoč tako zgodovino odrešenja kakor gibanje teologije in vsakdanjega življenja Cerkve. To je pretežno pozitivna smer teologije, prosta polemičnih namenov ali tudi napačnega irenizma; zastopnikom te smeri se je zdelo, da je to najvarnejša pot ne le za konstruktivno dogmatično delo, marveč tudi v resnično korist pastoracije in pobožnosti. Teologi te smeri so se zavzemali za poglobljeno umevanje misterija in so se držali bolj od blizu eksegeze in zgodovine ter hoteli doseči večjo intenzivnost in ne ravno ekstenzivnost v nauku o Mariji in v pobožnosti do Marije.

Zastopniki druge smeri pa so hoteli začenjati na drugem koncu. Predvsem so imeli pred očmi »privilegije« Mater božje, o kakršnih govorijo npr. okrožnice zadnjih papežev. Z natančno analizo pojmov in načel so hoteli v spodbudo krščanskega ljudstva predložiti nove bleščeče naslove v čast prebl. Device in dati marijanskemu češčenju nov sijaj. Za takšne Marijine »privilegije« in naslove pa so potem skušali najti v sv. pismu in izročilu »dicta probantia« (izreke v dokaz) in zgraditi krepko strukturiran doktrinalni sistem, ki bi imel nekakšno avtonomno mesto. Medtem ko si je prva smer prizadevala za to, da se čim bolj približa jedru Marijinega mišljenja, je šlo drugi smeri bolj za ekstenzivnost, za izvajanje novih sklepov iz splošnih načel, ki naj bi imela značaj premis; torej za bolj »ekstenzivno« mariologijo, temelječo predvsem na spekulativni metodi. Vendar pa Philips sam opozarja, da razlike med tema dvema smerema ne smemo pretiravati. Najbolje označimo razliko med njima, če rečemo, da je prva redakcija osnutka o Mariji izhajala iz cerkvenega učiteljstva, medtem ko dokončni tekst postavlja mariologijo v okvir odrešitvene zgodovine in se namesto »ekstenzivne« smeri v mariologiji oklepa »intenzivne«, odrešitvenozgodovinske (209 sl.). In reči smemo, da bo v dogmatični teologiji sploh danes treba vedno bolj upoštevati tisto pot, ki je nanjo stopil koncilski nauk: pot upoštevanja odrešitvene zgodovine, ne da bi bilo seveda pri tem dovoljeno docela prezirati spekulativno delo.

V tem II. zvezku je prav posebno zanimiv zadnji del, »Vue d'ensemble« (291—349). Tu avtor še enkrat razgrne v kratkem pred nami nekakšno panoramo celotne konstitucije o Cerkvi. In sicer obsega ta pregled tri oddelke. V prvem (do 323) je nekaj zanimivih podatkov iz predzgodovine koncila; za marsikoga bo novost dejstvo, da je na sklicanje koncila resno mislil že Pij XI., nato pa še Pij XII. (291—296). V drugem oddelku (324—342) so očitane silnice ali temeljne linije (»lignes de force«) in posebne značilnosti imenovane konstitucije; in te so: »ressourcement« (zajemanje iz prvega vira), na misterij osredotočena sinteza, zgodovinska dimenzija, občestveni vidik, personalizem,

odprtost za druge, dinamizem. Ta oddelek je vreden prav posebne pozornosti. Tretji oddelek (343—350) navaja vtise, ki jih je konstitucija *Lumen gentium* prebudila pri katoličanih in pri nekatoliških kristjanih, in obenem perspektive za prihodnost Cerkve. Avtor pravi: »Neumestno bi bilo, če bi končali komentar konstitucije *Lumen gentium* z vzkliki zmagoslavja, saj sta se koncil in posebej njegova konstitucija o Cerkvi izogibala slehernemu triumfalizmu. Toda naša vera, trdno poročstvo obljubljenih večnih dobrin, se more brez nehanja očiščevati in se krepiti, ne sicer v naslanjanju na človeka, pač pa na moč Svetega Duha. — Naj bo naša zadnja beseda v tej knjigi izpoved tako iskrene krščanske ljubezni, kakor je le mogoče. Ni naša stvar to, da bi igrali vlogo preroka glede prihodnosti Cerkve, pa naj bi šlo za njeno nazadovanje ali za njen razcvet. Prihodnost Cerkve, katero je hotel Bog napraviti za Kristusov odsev, za luč narodov, je v božjih rokah« (349).

Dodano je tudi obširno stvarno in imensko kazalo, kar uporabnost knjige še poveča.

Mimo tega Philipsovega dela ne bo mogel odslej iti nihče, kdor bo hotel dobiti dostop do res objektivnega razumevanja osrednjega teksta 2. vatičanskega koncila. In ne bo se mu treba bati pri tem kakih boleznih zaletavanj bodisi v smeri sklerotičnega konservatizma bodisi v smeri brezglavega in zmedenega »progresizma«.

Anton Strle

Zivan Bezić, **Pastoralni radnik** (Katolička pastoralka), sv. I, Split 1969, strani 249, (ciklostil).

Avtor, profesor pastoralnega bogoslovja na Centralni Visoki Bogoslovni šoli v Splitu, si je učbenik pastoralnega bogoslovja zamislil kot trilogijo. Prvi zvezek, ki je že pred nami, obsega poleg osnovnih pojmov iz pastoralk še pastoralno ekleziologijo, pastoralno sociologijo ter glavne nosilce pastoralnega dela. Drugi zvezek bo predvidoma obsegal evangelizacijo, pastoralno liturgijo ter diakonijo, tretji pa glavna načela pastoralnega vodstva (hodegetiko).

V uvodu k prvemu zvezku (1—12) avtor skuša najprej pojasniti pojem pastoralnega bogoslovja, katerega definira kot »vedo o sedanjem uresničevanju odrešenja in posvečenja po Cerкви« (3). Pastoralno delovanje Cerkve zajema celega človeka in vse človeštvo in ne le človekove duše oziroma posameznika. Zato so nekateri nazivi za pastoralno teologijo, kot npr. cura animarum, Seelsorge, dušebrižništvo, preozki.

Sodobni pastoralni teologiji je tuja zgolj neka pragmatičnost ali pa samo pastoralna tehnika (praksa). Želi biti globlje, teološko utemeljena. Principi, na katerih sloni sodobna pastoralna teologija, so: kristocentrični, eklezijski, antropološki, inkarnatorični, profetični in konstruktivni (misijonarski). Konkretna naloga pastoralne teologije pa so: analiza sedanjega stanja, aplikacija navedenih principov v to stanje, »aggiornamento« Cerkve potrebam našega časa in sistematično planiranje dela.

Sledi utemeljitev pastoralne teologije kot znanstvene, teološke vede in njenega odnosa z drugimi teološkimi in sorodnimi vedami ter kratka zgodovina pastoralne teologije.

Prvi del (13—140) nosi naslov »Cerkev in pastoralno delo«. Najprej je podana pastoralna ekleziologija kot temelj vsega delovanja Cerkve. Zlasti sta tu obdelana kristocentrični in eklezijski princip. Cerkev in njeno delovanje sta namreč tesno povezana z ekonomijo odrešenja. Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo živi, dela, posvečuje in odrešuje. Po njej je med nami navzoč Kristus. Ona je kot prazakrament, ki nas združuje s Kristusom in tudi med seboj; je božji narod, družina, božje kraljestvo med nami, zakrament odrešenja. Ona nas druži v veri, v bogočastju in v odrešenju.

Cerkev je, čeprav Kristusovo skrivnostno telo, tudi vidna družba. Kot zakrament odrešenja je vidno znamenje naše povezanosti s Kristusom. Od tu izhaja tudi nujnost njenih zunanjih struktur, ki so božjepravnega ali človeškega izvora. Avtor podrobneje obravnava ustanove papeštva, koncilov, škofovske sinode, kardinalskega zbora, rimske kurije, škofovskih konferenc, škofovstva oz. škofij, dekanij in župnij.

Vendar Cerkev ni in ne sme biti le neka superstruktura v svetu, v katerem živi. Ustanovljena je in postavljena za ljudi, za svet, za njegovo posvečenje in odrešenje. Prav zato mora dodobra poznati svet, katerega člani so tudi njeni udje in vsi, katerim mora posredovati evangelij. Pod naslovom »Današnje stanje Cerkve« (38—106) avtor podaja osnovne pojme in dosežke pastoralne sociologije. Ob statističnem gradivu prikaže položaj Cerkve v sedanjem svetu. Zal je zelo malo podatkov prav za naše teritorialno območje, a bi nas gotovo najbolj zanimalo. Poznanje situacije, v kateri Cerkev živi in dela, je nujno potrebno za uspešno pastirovanje. To velja tako za Cerkev kot celoto, kakor tudi za njene manjše delovne enote, škofijo in zlasti župnijo.

Obravnavanju problematike sodobne župnije je posvečeno nekaj več prostora (70—106). Kljub globokim spremembam v sedanjem svetu (urbanizacija, industrializacija, heterogenost in pluralizem družbe...), ki so zajele tudi župnijo in tradicionalni način njenega pastirovanja, ostane župnija še nadalje osnovna celica pastoralnega dela. Sedanji način župnijskega dela pa ne ustreza vsem pastoralnim potrebam, župnije so potrebne tudi zunanje (administrativne)

reorganizacije. Prav tako je potrebno misliti tudi na ustanavljanje funkcionalnih oz. personalnih župnij, kjer se pokaže potreba.

Na kratko je podana tipologija župnije (kmečke, delavske, mestne in diasporne) ter njene sociološke in psihološke specifičnosti (79—88). Zelo bodo uporabna navodila, ki so podana za spoznavanje konkretne župnije in njenega verskega življenja (cerkvena statistika) ter programiranje pastoralnega dela v župnji (88—106).

Pod naslovom »Analiza položaja« (106—140) avtor podaja splošne pozitivne in negativne karakteristike sedanjega položaja v svetu in v Cerkvi. V splošnem merilu je sem treba prištevati: kompleksnost položaja, prevelika kritičnost sodobnega človeka (skepticizem), kriza avtoritete, relativizem, napredek znanosti in tehnike, globoke družbene spremembe (socializacija, urbanizacija, demokratizacija...). Vse to pa nujno vpliva tudi na Cerkev. V njej se pojavlja neka negotovost, ki prerašča v krizo posameznika in družbe. Vzrok tej krizi pa je kriza vere, ali bolje, kriza našega verovanja.

Vzrok takšnemu stanju je treba iskati tudi v cerkvenih strukturah in neodgovarjajočih pastoralnih metodah. V splošno-cerkvenem merilu moremo sem všteti: cerkveni centralizem in partikularizem, triumfalizem in kulpabilizem, fuga mundi in sodobna sekularizacija, tradicionalizem in progresizem, klerikalizem in laicizem, institucionalizem in pneumatizem, pastoralni individualizem in masovno pastorizacijo, ruralno miselnost, dogmatizem in novo teologijo. V škofijskem merilu: prevelike ali premale škofije, avtorska uprava škofij, zaprtost škofije v svoje meje, administrativno-juridični značaj škofijskih ordinariatov, pomanjkanje pastoralnih uradov (svetov), pomanjkanje koordinacije v pastoralnem delu, slabi odnosi med svetnimi in redovnimi duhovniki, slaba razvrstitev duhovnikov, problemi semenišč. V župnijskem merilu pa: urbanizacija, sociološko pogojena religioznost, pomanjkanje zavesti župnijske pripadnosti, pomanjkanje sodelovanja med duhovščino, migracija in labilnost prebivalstva v župnji.

Vendar je potrebno naštetiti tudi pozitivne strani v življenju današnje Cerkve. Le-te so: samokritičnost Cerkve, kriza je znak življenja, dinamika v Cerkvi, pozitivni odnos do sveta in sprememb (socializacija, demokratizacija, enakost, pravičnost, znanstveni in tehnični napredek, zdravi antropocentrizem), ekumenizem in odprtost Cerkve do sveta, zdrava sekularizacija, rehabilitacija laikov, odmiranje sociološkega krščanstva, duhovni preporod Cerkve ob spoznanju svojega bistva in naloge.

Spoznanje lastnih negativnih in pozitivnih strani daje Cerkvi spodbude za pastoralno delo. To delo bo slonelo na »avtentičnem verskem življenju utemeljenem na novih pastoralnih vidikih, nalogah in metodah« (125). Obnova pa sloni na soodgovornosti, na individualnem spreobrnjenju, v globoki veri, upanju in ljubezni. Obnova sloni tudi na novih, pozitivnih odnosih do sveta in človeka, na ekumenskem in misijonarskem duhu, na vzgoji sodobnega katoliškega laikata in elite, dalje na pastorizaciji okolja. Naloga Cerkve je dosledno izvajanje koncilске reforme na vseh področjih cerkvenega življenja. Temu naj pripomorejo tudi nove pastoralne metode: specializirano pastoralno delo, ekipno delo, planiranje pastoralnega delovanja. Vendar pa bo obnova pastoralnega dela v največji meri slonela na duhovniku, pastirju, na njegovi osebnosti.

Tega vprašanja se avtor podrobneje dotakne v drugem delu svoje pastoralke, ko govori o nosivcih pastoralnega dela (141—229). Ni dvoma, da so nosivci tega dela — zlasti še v pokoncilski Cerkvi — vsi verniki, saj so kot »kraljevo duhovstvo« vsi poklicani k apostolatskemu, pastoralnemu delu. Vendar pripada pastirjem (papežu, škofom in duhovnikom) prav posebna naloga. Avtor precej obširno (146—209) obravnava njihovo vlogo v hierarhični strukturi Cerkve. Podrobneje je zlasti obdelano poglavje o duhovniku: o dogmatičnih temeljih duhovništva, vzgoji duhovnikov, duhovnikovi osebnosti (zlasti duhovnika-dušnega pastirja), juridičnih pravicah in dolžnostih duhovnika-pastirja, odnosih do svojih predstojnikov (zlasti do škofa in dekana), sobratov duhovnikov (posebej kaplanov), redovniških skupnosti in do svojih predhodnikov oziroma naslednikov v pastoralnem delu. Prav v tem poglavju avtor

daje obilo koristnih navodil in sugestij. Vendar bravca moti obilica iuridičnih predpisov, ki bi gotovo bolj spadali v cerkveno pravo kakor pa v pastoralni učbenik.

V zadnjih dveh poglavjih drugega dela obravnava laiške sodelavce in katoliško akcijo. Avtor podrobneje analizira potrebnost župnijskih pastoralnih svetov in njihovega dela. Na kratko pa omenja vlogo svetnih institutov, župnijskih (laiskih) pomočnic, ministrantov, semeniščnikov, redovnic, cerkvnika, organista in ostalih pomočnikov ter duhovnikovega (župnikovega) odnosa do njih. Poglavje o katoliški akciji podaja njeno zgodovino, potrebnost in dogmatične ter cerkveno-pravne temelje.

Na koncu svojega učbenika nam avtor posreduje nekaj najvažnejše in najnovejše teološko-pastoralne literature (146 naslovov) ter imensko in stvarno kazalo.

Učbenik »Pastoralni radnik« Ž. Bezića je gotovo hvalevreden poizkus, da bi pastoralni delavci — zlasti duhovniki in pripravniki na duhovništvo — dobili primeren pripomoček za svoje delo. Nemara je to eden izmed redkih sodobnih poizkusov pri nas v povojnem času. Avtorju je treba priznati, da je z veliko erudicijo zbral gradivo in ga skušal sistematizirati po svoji zamisli. Prav tako je priznanja vredno dejstvo, da se ni zgubil v teoretiziranju, marveč je — verjetno iz lastnih izkušenj — podal obilico zelo uporabnih in koristnih navodil.

Pogrešamo pa še bolj sistematične in pregledne obdelave zbranega gradiva. Učbenik je marsikje precej razvlečen, izzveni pridigarško. Prav bi bilo koncilске odloke bolj upoštevati ter na njih utemeljevati pastoralno delo Cerkve. Zlasti to velja za laiški apostolat, ki ni dobil zadostne utemeljitve in novih možnosti pastoralnega dela v sedanjem svetu.

Kljub naštetim pomanjkljivostim bo »Pastoralni radnik« dobrodošel pripomoček pastoralnim delavcem, ki ga bodo z veseljem prebirali in ob njem ubirali zanesljiva pota v svojem pastoralnem delovanju.

Rafko Valenčič

Hamilton Nelson Ross, **La Pointe — Village Outpost**. North Central Publishing Company, St. Paul, Minnesota 1960, strani 200.

Raziskovalci Baragovega življenja ne bodo smeli iti mimo knjige, ki se sicer ne bavi izrečno z Baragom, a opisuje zgodovino ene izmed njegovih glavnih misijonskih postaj ob Gornjem jezeru: La Pointe.

Pisec je osebno spoznal kraj in njegovo okolico leta 1897, zanimal se je zanj vedno bolj, raziskoval vire o njegovi zgodovini (na koncu knjige je bibliografija na 4 straneh) in najprej izdal knjižico o Apostolskih otokih (na enem izmed njih leži La Pointe).

V devetih poglavjih (za naslove uporablja besede iz sv. pisma, je protestant) opisuje najprej geološko zgodovino celotne pokrajine in njeno geografijo, prihod prvih belcev, Francozov in za njimi Angležev, prvih misijonarjev jezuitov v 17. stoletju, vzpon in upadanje trgovine s kožuho in ribami, razvoj rudarstva, ladijskega, cestnega in železniškega prometa ter končno delen propad nekdanj svetovega vodilnega kraja (»outpost«).

Prvi redni krščanski misijonarji prezbiterijanci so prišli zaradi duhovne oskrbe belih naseljencev pa tudi za spreobračanje Indijancev (str. 73). Leta 1831 so najprej uredili šolo za otroke belih naseljencev, kmalu pa so oskrbeli tudi knjige v očipvejščini, celo prevod nove zaveze. (Baraga ga je prvotno odklanjal, pozneje pa ga je sprejel, kar avtor popisuje na str. 118.) Ross toži nad tem (str. 86), da protestantski misijonarji zaradi skrbi za lastno družino niso mogli tako nesebično misijonariti, kot to zmorejo katoliški, vendar opozarja, da so katoličani včasih kar brez temeljite priprave krščevali Indijance, odrasle in otroke; ti pa zaradi lepih spominov na prve jezuitske misijonarje protestantov niso preveč cenili.

Leta 1835 je prišel Baraga v La Pointe, avtor ga predstavi na str. 88—89 kot Slovenca, med katerimi da je v tem času vera doživela preporod, ki meji kar na fanatizem, ko odlične družine zelo radodarno podpirajo misijonsko delo, duhovniki pa odhajajo za misijonarje (op. 27). Baragovo prošnjo škofu Reséju, naj ga pusti oditi v La Pointe (Jaklič jo omenja na str. 117 druge izdaje Baragovega življenjepisa), navaja Ross na str. 89. V njej je Baraga 25. junija 1835 pisal o tem, kako aktivni so protestantski misijonarji v »zavajanju ubogih Indijancev v pogubne zmote« (podčrtal Ross), dva dneva pozneje pa je škofu sporočil, da bo brez njegovega uradnega pristanka odšel v La Pointe, kar je tudi storil. Avtor navaja darove, ki so jih Baragu pripravili dobrotniki za to prvo pot.

Indijancem se je Baraga zelo prikupil takoj ob prihodu, ker jih je pozdravil v očipvejščini, saj je že znal sorodno otavščino (str. 90). Baraga je z vnmemo in uspehi (takoj je postavil cerkev in župnišče s šolsko sobo) povzročil, da so se protestanti pritoževali, češ da krši načelo, naj se v kraju, kjer je že en krščanski misijonar, ne naseli še drugi (str. 91).

Avtor med drugimi podatki opisuje (96—113), kako je Baraga po vrnitvi iz Evrope leta 1837 pripeljal s seboj strežnika Češirka in sestro Amalijo in se kmalu lotil zidave večje cerkve. »Energija tega neutrudljivega in požrtvovalnega moža je presegala meje verjetnosti. Ni skrbel samo za zadeve svoje misijonske postaje, ampak se je s čolnom vozil na dolga pota in s krpljami hodil po snežnih mrzlih zimskih viharjih. Ni čudno, če so ga Indijanci v svojih kočah sprejemali kot častnega in ljubljenega gosta,« piše avtor na str. 97. Prav tam navaja tudi Baragovo človeško sočutje ob smrti hčere protestantskega pastorja. Celo protestantsko šolo je Baraga zdaj že spoštoval, kakor pričuje pastor Hall v pismu dne 16. avgusta 1838, ko piše, da Baraga njihovi šoli ni nasproten in da celo otroke nagovarja, naj jo obiskujejo. (Jaklič pozna to pismo, v katerem Baraga izrečno protestante imenuje prezbiterijance, Jaklič pa jih imenuje baptiste — str. 146.) Pozneje je Baraga pisal škofu Lefèvreu (1. julija 1842), da v dveh prezbiterijskih šolah indijanske otroke učijo angleško in indijansko brati in pisati, ne poučujejo pa jih v verouku, ker da jim je to stavil kot pogoj, da jim pusti katoliške otroke v šoli. Ker so protestanti dobivali celotno državno šolsko podporo, si je Baraga izprosil vsaj del (300 dolarjev) tudi za katoličane, kar avtor omenja v op. 29 na str. 117.

Po avtorjevem mnenju (str. 100) so Baragovi uspehi nagnili protestante, da so 1839/40 postavili tudi svojo cerkev v La Pointu, prej so imeli samo šolo. Ta cerkev pa je nasprotno tudi Baraga spodbudila, da je 1841 postavil novo cerkev, ki je bila večja od prejšnje in tudi večja od protestantske. Na str. 103—104 beremo opis te cerkve, kakor jo je poznal poznejši Baragov pomočnik slovenski misijonar Škola, avtor pa objavlja že znano fotografijo cerkve (sl. 11) in tudi fotografijo njene notranjosti z Langusovo sliko sv. Družine sl. 31). Baragove težave ob nakupu 477 funtov težkega zvona ter darove francoskega trgovca z vinom opisuje Ross na str. 104. K opisu cerkve in Langusove slike z Jožefom Delavcem se povrne še ob poročilu o požaru leta 1901, ko se je stopil tudi zvon, pa so kovino prelili in zvon poje še danes (str. 164—165). S temi podatki bo treba dopolniti skop in morda krivičen Jakličev zapisek o požaru (str. 172). Baragovo cerkev je leta 1868 obiskala žena ameriškega predsednika Lincolna, česar ne pozabi avtor omeniti na str. 127.

Na misijonska pota po okolici je Baraga hodil laže po letu 1845, ko je dobil pomčnika Otona Škola (str. 110), kateremu je končno prepustil misijon, sam pa leta 1840 odšel v L'Anse (str. 113), pa še od tam je za La Pointe skrbel, kar se kaže v tem, da je leta 1857 pripeljal irskega učitelja, katoliškega laika O'Briena (str. 122). Avtor omenja tudi pokopališče pri Baragovi cerkvi, kjer naj bi pokopavali katoličane, vendar tam niso pokopavali belcev in se je pokopališča prijelo ime »Indijansko pokopališče« (str. 176). Tudi misijonarja Čebulja omenja avtor (str. 117, op. 29) v zvezi z naseljevanjem Indijancev v rezervatih.

Baraga kot škofa in njegovo smrt omenja Ross na str. 126, kjer beremo zanimiv Baragov izrek o Indijancih in o njegovem delu med njimi: »Iz ne-

katerih sem naredil kar dobre kristjane, a ne dobrih ljudi, ker je to nemogoče.«

V kronološkem pregledu za La Pointe važnih datumov so navedeni (str. 191): Baragov prihod (1835), njegov odhod v domovino (1836), vrnitev (1837), zidava tretje cerkve (1841), odhod v L'Anse (1843), smrt (1868) in požar cerkve (1901).

Nekoliko čudno je, da Ross razen slovarja ne omenja nobene druge Baragove indijanske knjige, ki jih je več napisal ravno v času svojega delovanja v La Pointu (gl. Jaklič 127—128, 148—149). Slovar pa dobro pozna, vendar na str. 182—183 omenja, da nekaterih očipvejskih besed Baraga ni pravilno transkribiral, ker je pač kot Slovan imel razumljive težave pri angleškem zapisovanju indijanskih besed. Kljub temu se avtor klanja Baragovemu znanju in njegovi skušnji.

Ob branju Rossove knjige se bo Baragov življenjepisec lahko bolj vživel v razmere, v katerih je naš misijonar delal in trpel; zelo zanimiva je slika o življenju in delovanju protestantskih Baragovih sosedov, ki je opisana na podlagi arhivov; dragocena je njihova ocena Baraga. Podoba La Pointa v letih, ki niso z Baragom več v neposredni zvezi, lepo dopolnjuje celotno sliko.

Odlika Rossove knjige je, da z veliko vestnostjo navaja arhivske in knjižne vire za svoj opis, česar najbolj pogrešamo v glavnih slovenskih biografijah, ki so bile pisane predvsem kot poljudne knjige. V Ljubljani so zdaj kopije dokumentov, ki so v »Bishop Baraga Association«, zato bodo Rossove opombe toliko bolj dragocene za bodočega Baragovega biografa, ki je ob Jakličevi knjigi brez opomb prisiljen iskati podatke in jih preverjati.

Marijan Smolik

Joseph Ratzinger, **Einführung in das Christentum**, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München 1968³, strani 308.

J. Ratzinger je danes eden najbolj znanih katoliških teologov dogmatikov. Kdor je količkaj bral njegove spise, ki jih ni malo, čeprav je avtor še razmeroma mlad (rojen 1927), je opazil podobno bližino modernim filozofskim tokovom, kakor to najdemo pri Karlu Rahnerju, vendar pa večinoma veliko bolj dostopno izražanje, kakor je to večkrat pri Rahnerju.

Pričujejoče delo, ki je že prej kakor v enem letu doseglo naklado 10 000, je razlaga »apostolske vere«. To so predavanja, ki jih je Ratzinger imel v poletnem semestru 1967 v Tübingenu za slušatelje vseh fakultet. V predgovoru pravi avtor: »Knjiga hoče pomagati k temu, da bi vero na novo razumeli kot omogočenje resnične človečnosti v našem sedanjem svetu; in razlagati hoče to vero, ne da bi jo preoblikovala v govoričenje, ki le z naporom zakriva popolno duhovno praznoto.« Za katero duhovno praznoto gre? Če ne bi vedeli, da je Ratzinger vse kaj drugega kakor »starokopitnež« in »poveljčevavec starih časov« za vsako ceno, bi ne mogli vzeti resno ali bi se vsaj zelo čudili, ko beremo že od začetka: »Vprašanje, kaj je pravzaprav vsebina in smisel krščanskega verovanja, je danes obdano z meglo negotovosti, kakor komaj kdaj v zgodovini. Kdor je opazoval teološko gibanje zadnjega desetletja in se ni dal voditi tistim nepremišljencem, ki imajo — ne da bi pogledali od bliže — vse novo vsakokrat tudi že za boljše, bi se mogel pri tem spomniti na staro zgodbo o „srečnem Janezu“: Kepo zlata, ki se mu je zdela nadležna in težka, je zamenjeval, da bi bilo bolj priročno, po vrsti za konja, za kravo, za gos, za oslo, katero je končno vrgel v vodo, ne da bi še kaj velikega izgubil — nasprotno: Kar je zdaj dobil, je bil dragoceni dar popolne svobode, kakor je mislil. Kako dolgo pa je trajala njegova omama, kako mračen je bil trenutek prebujenja iz zgodovine svoje namišljene osvoboditve, ta premislek prepušča ona zgodba, kakor je znano, domišljiji bravcev. Zaskrbljenemu današnjemu kristjanu pa se neredko vrivajo vprašanja, kakršno je tole: Ali ni naša teologija v zadnjih letih v mnogočem izbrala podobno pot? Ali ni teologija zahtevnost verovanja, katerega so ljudje občutili kot preveč obremenjujočega, posto-

poma vedno bolj razlagala v smeri ‚k olajšanju‘, a vedno le toliko, da se ni zdelo izgubljeno nič važnega, in vendar vselej toliko, da je bilo kmalu za tem možno tvegati naslednji korak? In ali ne bo ubogi Janez, kristjan, ki se je zaupljivo dal voditi od zamenjave do zamenjave, kmalu resnično držal v rokah namesto zlata, s katerim je začel, le še malovredno brusilo, o katerem je treba reči, da ga sme mirno brez škode vreči stran?«

Kdor bi obstal pri teh vprašanjih, bi mislil, da J. Ratzinger, ki je sam nemalo prispeval k napredovanju teologije v zadnjem času, gleda na sedanjo teologijo kar na splošno skrajno črno. Toda Ratzinger noče biti krivičen: »Ne moremo upravičeno trditi, da je ‚moderna teologija‘ sploh šla po takšni poti. A prav tako ne bomo smeli tajiti, da na široko razširjena miselnost podpira težnjo, ki dejansko vodi od zlata k brusilnemu kamnu. Seveda se tej težnji ne moremo uspešno ustavljati z golim vztrajanjem pri plemeniti kovini trdnih formul preteklosti, saj to vendar ostane le kepa kovine: breme, namesto da bi ravno zaradi svoje vrednosti dajala možnost resnične svobode. In tu ima svoje izhodišče namen te knjige« (str. 9 sl.).

Pisana je knjiga tako, da jo bo mogel z velikim pridom brati tudi ne-teolog, če je le pripravljen kaj globlje misliti. Eno od važnih spoznanj, ki mu ga bo posredovala, je to: Če ne sprejmeš bistvenega »pohujšanja«, ki obstoji v dejstvu, da je v Kristusu Bog sam stopil v zgodovino, ko je postal človek, ne moreš biti kristjan — a potem ti ostanejo temne ravno najbolj bistvene stvarnosti (29—33). Vera je že od nekdaj, ne pa šele v našem času, pomenila preokret celotne človekove eksistence — že to je vzrok, zakaj je nesmiselno čakati »matematičnih« dokazov, kakor da bi mogle uboge številke sprožiti ali celo nadomestiti tisto, kar je najglobljeja in najdragocenejšega v človeku in odkriti Boga na obličju človeka Jezusa iz Nazareta (52 sl.).

Avtor, ki je strokovnjak tudi v patristiki in v poznanju sholastične teologije, pokaže, da so prvi kristjani »apostolsko vero« pojmovali v dveh smereh: a) kot ogovor verovanja na dogajanje v zakramentu sv. krsta; b) kot »symbolon«, to se pravi kot skupno izpovedovanje celotne Cerkve (od symballein = skupaj vreči, da šele po strnitvi posameznih koščkov nastane celota). Veroizpovedi kot »simboli« — med najiminitnejšimi je brez dvoma »apostolska vera« — so prvotna oblika, v kateri Cerkev izreka tisto, kar je za vse njene ude obvezno.

V zvezi z ugotovitvijo pomena, ki ga je že od začetka krščanstva imela »veroizpoved« kot »simbol« skupnega verovanja celotne Cerkve, naj bo omenjena Ratzingerjeva pripomba k pojmovanju, ki si je ponekod v naj-novejšem času skušalo utreti pot v razlaganju Jezusovega deviškega spočetja. Ratzinger opozarja na globlji pomen devištva, kakršen je pred očmi tekstom nove zaveze, nato pa nadaljuje:

»Ne bi smelo biti potrebno sploh kaj omenjati, da ima vse tisto, kar je bilo tukaj povedanega, pomen le pod pogojem, da se je dogodek res izvršil, dogodek, katerega smisel smo s povedanim skušali osvetliti. Pravkar povedano je bila razlaga dogodka; ako to vzamemo stran, je bilo vse le prazno govoričenje, ki bi ga morali označiti ne le za neresno, marveč tudi za nepošteno. Sicer pa v takšnih poskusih, naj bodo včasih še tako dobro premišljeni, tiči protislovje, ki bi ga človek označil skoraj za nekaj tragičnega: V trenutku, ko z vsemi vlakni svoje eksistence odkrivamo človekovo telesnost in ko moremo njegovega duha razumeti le še kot inkarniranega, kot ‚biti telo‘, ne pa kot ‚imeti telo‘, skušajo nekateri vero rešiti s tem, da ji docela odvzemajo telo [entleiblich], da to vero potiskajo na področje golega ‚smisla‘, golega samozadovoljnega razlaganja, ki se zdi, da je odtegnjeno kritiki samo zaradi pomanjkanja sleherne resničnosti. Toda krščansko verovanje pomeni v resnici ravno izpovedovanje vere v to, da Bog ni le ujetnik svoje večnosti in da ni omejen na zgolj duhovno, marveč da mora delovati tu in danes, sredi mojega sveta, in da je na svetu deloval v Jezusu, novem Adamu, ki je bil rojen iz Marije Device po ustvarjalni moči Boga, čigar Duh je plaval nad vodami, Duh, ki je iz nič ustvaril bit« (228 sl.).

Delo je usmerjeno pozitivno, h graditvi. V skladu s tremi deli »apostolske vere« govori avtor o temah: Bog, Jezus Kristus, Sveti Duh in Cerkev.

Prav posebno zanimivo in koristno je tisto, o čemer je govor pod naslovom »Strukturen des Christlichen« (197—221). Ratzinger tukaj med drugim poudarja, da je za razumevanje krščanstva sploh in posebej za razumevanje nauka o izvirnem grehu — ki danes nekatere bega — predvsem važno upoštevati, da človek ni nekakšna »monada«, ni nekaj docela osamljenega, tako da bi bila celota človeštva le vsota posameznikov. »Če bi obstajal samo Bog in vsota posameznih ljudi, potem bi krščanstvo sploh ne bilo potrebno. Za zveličanje posameznikov more in bi mogel Bog v vsakem primeru poskrbeti direktno in neposredno; in to se tudi vedno zopet zgodi. Bog ne potrebuje nobenih vmesnih stikal, da vstopi v dušo posameznika, v katerem je bolj globoko navzoč, kakor pa je tisti posameznik navzoč sam sebi; nič ne more poseči v človeka bliže in globlje kakor On, ki se dotika stvari v najbolj notranji točki njene globine. Za rešitev posameznika bi ne bila potrebna ne Cerkev ne odrešitvena zgodovina ne učlovečenje in ne trpljenje učlovečenega Boga na svetu. Toda ravno na tem mestu je tudi treba nastaviti trditev, ki potem sega naprej: Krščanska vera nima svojega izhodišča pri atomiziranem posamezniku, marveč prihaja iz vednosti, da zgolj posameznika ni, da je marveč človek to, kar je, samo v prepletenosti s celoto — s človeštvom, z zgodovino, s kozmosom, kakor to pristoji človeku kot ‚duhu v telesu‘« (199). »Biti človek je biti skupaj z drugimi v vseh razsežnostih, ne le v vsakokratni sedanosti, marveč tako, da je v vsakem človeku obenem navzoča tudi preteklost in prihodnost človeštva. In to človeštvo se tem bolj izkazuje kot resnično le en sam ‚Adam‘, čim bolj o njem razmišljamo...« (201).

Morda se bo komu od začetka vse to, kar najdemo v knjigi enega od najodličnejših izvedencev 2. vatikanskega koncila, teologa, ki je nekdaj veljal celo za nemalo »nevarnega«, a je bil zdaj imenovan za člana mednarodne doktrinalno-teološke komisije, zdelo bolj oddaljeno od oznanjevanja. Kakor hitro pa se bo v vsebino nekoliko bolj poglobil, bo spoznal polno vzmeti, ki morejo naše oznanjevanje napraviti vse bolj rodovitno — kajti oznanjevalec božje besede mora biti vedno skrben poslušavec v prvi vrsti v smeri k Bogu, a skoraj prav tako »v prvi vrsti« tudi poslušavec v smeri k »svetu«. To dvoje pa mora biti neločljivo, a tudi nepomešano, saj gre za odmevanje Kristusove skrivnosti v skrivnosti Cerkve in v njenem oznanjevanju.

Skratka, gre za eno od najbolj priporočljivih knjig, kar jih je v zadnjem času izšlo. Še prav posebno bo koristna izobraženim laikom, ki znajo kaj globlje misliti. In pa duhovnikom, ki imajo kaj več opraviti z izobraženci.

Anton Strle

Z A P I S K I

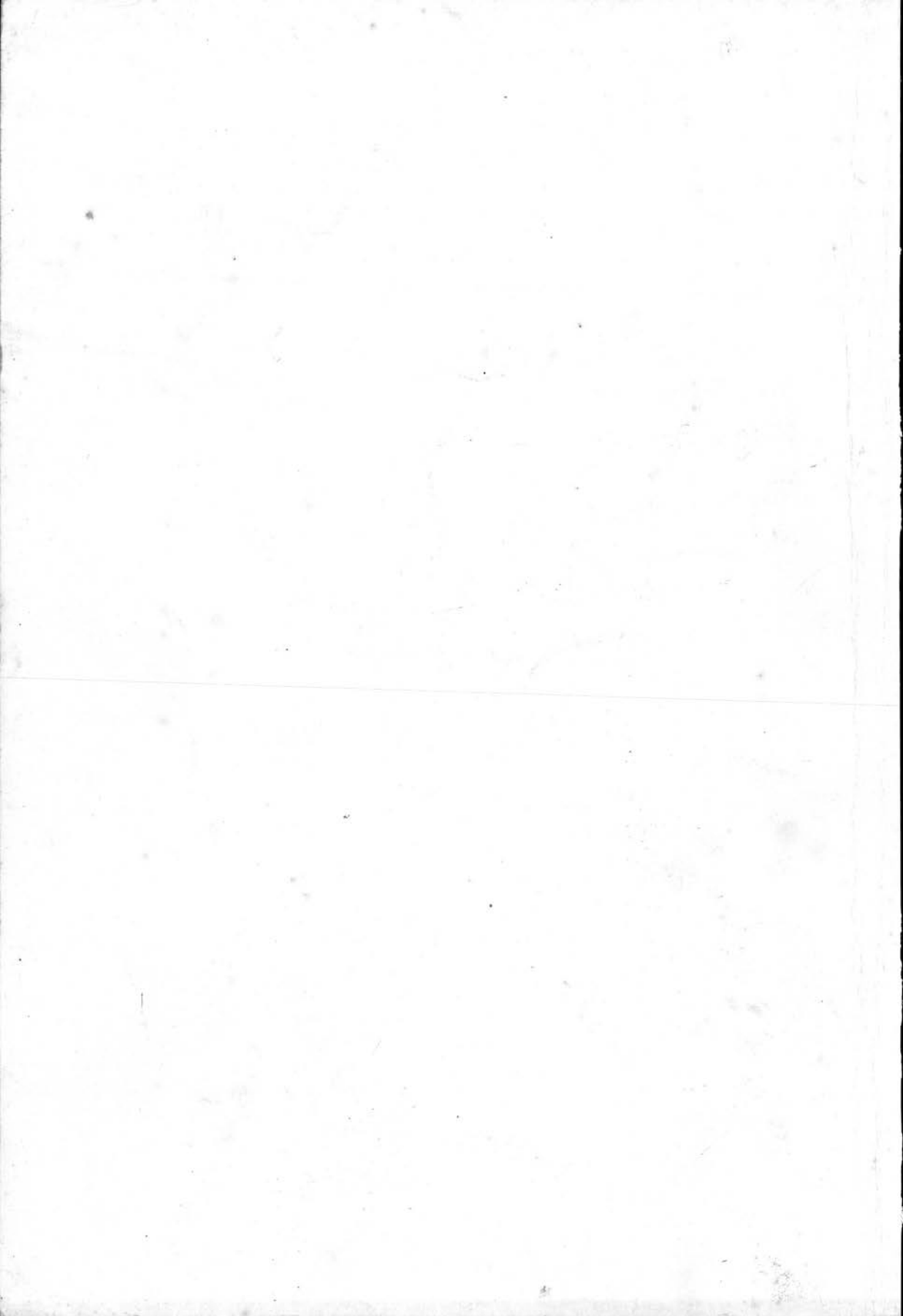
UREDNIŠTVO BOGOSLOVNEGA VESTNIKA JE PREJELO V OCENO:

- Tomislav Šagi-Bunić, Ali drugoga puta nema. Uvod u misao drugog vatikanskog koncila. Zagreb 1969 (Polazišta, biblioteka Centra za konciliska istraživanja i informacije »Kršćanska sadašnjost«. Svezak 1—2.).
- La Pontificia Università Lateranense dal 1961 al 1968.
- Luigi Bogliolo, La verità dell'uomo. Roma 1969 (Pontificia Università Lateranense).
- Duilio Bonifazi, Filosofia e cristianesimo, discussioni recenti. Roma 1968 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 9).
- Vladimir Boublik, Incontro con Cristo. Credibilità della religione cristiana. Roma 1968. Libreria Editrice dalla Pont. Univ. Later. .
- Filippo Caraffa, Vallepiedra dalle origini alla fine del secolo XIX. Lateranum Nova series an. XXXV. Facultas theologica Pont. Univer. Later. Romae 1969.
- Mons. Ovidio Cassola, La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico. Roma 1969 (»Utrumque ius«, Collectio Pont. Univ. Later. 1).
- Mons. Luigi Chiesa, La Base del Realismo e la critica Neokantiana (Nuova edizione con Introduzione e Note di Luigi Bogliolo). Roma 1968. Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo 6.
- P. Mario Valentino Ferrari O. P., Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. Saggio di ricerca filosofica. Roma 1968 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 10).
- Joachim Herbut, De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI. (Corona Lateranensis 12) Roma 1968.
- Crescenzo Sepe, La dimensione trinitaria del carattere sacramentale. (Corona Lateranensis 14) Roma 1969.
- Franco Diaz de Cerio S. J., Un Cardenal, filósofo de la historia Fr. Zeferino González, O. P. (1831—1894). Roma 1969. (Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo 7).
- Gemano Greganti, La vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio. (Corona Lateranensis 13) Roma 1969.
- P. Cornelio Fabro C. S. S., Esegese Tomistica. Romae 1969 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 11).
- P. Reginaldo M. Pizzorini P. P., Giustizia e carità. Roma 1969 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 13).
- Giuseppe Aquilanti, La dignità della persona umana nel magistero di Pio XII. (Tesi di Laurea. Pont. Univ. Later.) Roma 1969.
- Edmond Pognon, Un prêtre de toujours. Marie-Joseph Chiron. Fondateur de Saint-Marie de l'Assomption. Pont. Univ. Lateranense (Spiritualitas VIII) Roma 1969.

- Gerardus Petrus Stevens, De Theodoro Balsomonte. Analysis operum ac mentis iuridicae. Pont. Univ. Lateranense (Corona Lateranensis 16) Roma 1969.
- Luigi Bogliolo, La pace e Paolo VI. Pont. Univ. Lateranense (Cattedra della pace »Paolo VI«) Roma 1969.
- P. Cornelio Fabro C. S. S., Tomismo e pensiero moderno. Pont. Univ. Lateranense (Cathedra Sancti Thomae 12) Roma 1969.
- Antonio Piolanti, Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno (Ristampa con prefazione di Mons. André Combes). Pont. Univ. Lateranense (Studi di theologia medievale 1) Roma 1969.

PETDESETLETNICA TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

Hkrati z univerzo v Ljubljani je bila 1919 ustanovljena tudi teološka fakulteta namesto dotedanjega bogoslovnega učilišča (v semenišču). Jubileju bo posvečena naslednja dvojna številka Bogoslovnega vestnika (3—4), za katero je predviden večji obseg in bo tiskana v večji nakladi kot običajno. Uprava sprejema za jubilejno številko tudi posebna naročila.



BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXIX
ZVEZEK 3-4

LJUBLJANA 1969

VSEBINA
(Index)

Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani (Le cinquantenaire de la Faculté de théologie de Ljubljana), metropolit Jožef Pogačnik	163
O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919 (Aperçu sur les Instituts théologiques en Slovénie avant 1919), Maks Miklavčič	166
Kronika državne Teološke fakultete (Historique de la Faculté de théologie de 1919—1952), Marijan Smolik	171
Delo fakultete po ločitvi od univerze (L'Activité de la Faculté de théologie après sa séparation d'avec l'Université), Stanko Cajnkar	179

RAZPRAVE (Dissertationes):

Slovenski narod v svetopisemski luči (La problematique de la nation Slovène à la lumière de l'Écriture Sainte), Jakob Aleksič	203
Možnosti eksegeze novozaveznih knjig svetega pisma pri nas (Les possibilités d'interprétation des livres du N. T. chez nous), Stanko Cajnkar	216
Pričevanje o zgodovinskem Jezusu pri Janezu (Testimonium de Iesu historico apud Ioannem), Franc Rozman	231
Poučevanje modroslovja po zadnjem cerkvenem zboru (L'Enseignement de la Philosophie après le concile), Janez Janžekovič	244
Odrešilni pomen nekrščanskih verstev (Rôle salvifique des religions non-chrétiennes), Franc Rode	259
O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium« (Cui in Ecclesia rationem debemus reddere in sensu constitutionis dogmaticae »Lumen gentium«), Franc Perko	267
Evolucija in odrešenje (De evolutione et redemptione), Vekoslav Grmič	285
Koncilski nauk o duhovništvu prezbiterjev (Doctrina Vat. II de sacerdotio presbyterali), Anton Strle	295
Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve (Momentum laicorum in relatione ad sensum fidei in Ecclesia), Anton Nadrah	304
Pokoncilski kairos moralne teologije (Kairos postconciliensis theologiae moralis), Štefan Steiner	321
Kateheza v prihodnjih desetih letih (Prévisions sur l'évolution de la catéchèse dans les dix prochaines années), Valter Dermota	333
Očenaš v rimski mašni liturgiji za papeža Gregorija I. (Pater noster in liturgia sacrae missae Romanae tempore papae Gregorii I.), Franc K. Lukman	341
Vodstvo krajevne Cerkve (II. del) (De regimine Ecclesiae particularis), Stanko Ojnik	346
Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora (La sociologie au service de la pastorale à la lumière de deuxième concile du Vatican), Jože Krošl	359
Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550 (Geschichtlicher Rahmen der Entstehung des Trubarschen Catechismus aus dem Jahre 1550), Jože Rajhman	377

PREGLEDI (Conspectus):

Ob petdesetletnici — nov statut, Vilko Fajdiga	384
Popis doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani, Marijan Smolik	396
Tajništvo za neverne, Dialog z nevernimi, Vilko Fajdiga	401

Zevni ledež

SLAVNOSTNA ŠTEVILKA
BOGOSLOVNEGA VESTNIKA
OB ZLATEM JUBILEJU
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI
1919–1969

George East

Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani

Polstoletni jubilej Teološke fakultete v Ljubljani je vsem verujočim v previdnost, ki vodi vsa dogajanja, svojevrstno znamenje časov. Naša etična dolžnost je, da znamo to znamenje presoditi (Mt 16, 3).

Jubilej naj bo duhovni obračun za čas od rojstva fakultete do danes, naj bo vpogled v situacijo fakultete v današnjem času in v našem prostoru in naj realno načrtuje bodočo pot.

Prvo nalogo bodo znali opraviti strokovnjaki zgodovinarji. K drugi smemo zapisati tole refleksijo: Čeprav raven umske dozorelosti, ki jo slušatelji teologije z opravljenim srednješolskim zrelostnim izpitom pri- nesejo s seboj, splošno ne dosega predvojne višine, daje vendar dovoljno usposobljenost za dovršitev teoloških študij. Izbor kandidatov za teološki študij je v današnjih časovnih okoliščinah vobče skoraj nemogoč. Drugo je tole: Integralna naloga fakultete je teološko raziskovanje. To je v primeri s prvo in bitno nalogo, poučevanjem, v povojnih, malo ugodnih okolišči- nah, žal, manj napredovalo. Jubilej fakultete bo, upamo, v nas vseh pre- budil hotenje, omogočiti profesorskemu zboru, da more tudi v tej smeri dovolj storiti.

In perspektiva v bodočnost? Katoliška teologija ima danes v svetu in tudi pri nas izredno velike naloge. Zaradi nanovo vzniklega neomoder- nizma in racionalizma, ki more begati tudi katoliške profesorje teologije, se marsikomu zdi, da v današnji teološki znanosti ni več trdnega nauka. Zato se mora katoliški teolog prav danes zelo prizadevati, da uči avten- tičen katoliški nauk. Stevilni novi odloki cerkvenega učiteljstva, npr. drugega vatikanskega zbora, nalagajo danes teologiji silno obsežne nove naloge, da te odloke iz teoloških virov osvetli; pomislimo npr. le na nauk pastoralne konstitucije Cerkev v današnjem svetu.

Drugič mora biti sodobna teologija, če naj ohrani svojo orientacijsko vlogo v današnji družbi, na višini sodobnih svetnih znanosti. V Združenih državah Amerike že do 50 % mladine obiskuje univerze. V Sovjetski zvezi naj ima vsak delavec vsaj srednješolsko izobrazbo. Živimo v dobi revolucije ali celo eksplozije v izobraževanju.¹ Da je torej tudi duhovniku, ki naj

¹ P. Drucker, *Das Fundament für morgen*, Düsseldorf 1958: »Če hoče današnja družba napredovati ali se vsaj obdržati, mora biti družba izobra- ženih. Bistveno pri tem je, da razvita družba in razvito gospodarstvo ne more povsem razvijati svoje zmogljivosti, če nima vsakdo tiste izobrazbe, ki sega do meja njegovih zmožnosti. Človek, ki dela izključno ali pretežno s svojimi rokami, postaja vedno bolj neproduktiven. Kapital razvite družbe so izobra- ženci.« Navaja F. Klostermann v *Theologische Quartalschrift*, 112. letnik, 1964, str. 277.

tudi taki družbi daje zadosten in prepričljiv odgovor na zadnja vprašanja življenja, ki naj prepričuje o transcendentnem in absolutnem, potrebna enakovredna, najboljše akademska izobrazba, je očitno. Ob tem spoznanju je odločitev, da Maribor ni obnovil nekdanje visoke bogoslovne šole, temveč kljub velikim gmotnim žrtvam sprejel oddelek Teološke fakultete v Ljubljani, treba imenovati daljnovidno in previdnostno. Pravitako je prizadevanje episkopata Združenih držav, kjer vsak škof, če le more, ustanovi univerzo z več fakultetami, treba imenovati daljnovidno in perspektivno.

Teologija je znanost o veri, to je znanstveno metodično razglabljanje o razodetju, sprejetem v veri. Kratko jo moremo imenovati tudi *intellectus fidei*.² Ta znanost je pa velik opornik vere. Res je, da je vera od vsega začetka delo milosti, vendar gre razum, osvetljen z razodetjem in orošen z milostjo, pred dejem vere kot takim in vodi k njemu (Denzinger-Schönmetzer 2755). Sv. Janez v evangeliju na mnogih mestih podčrtuje v veri pomen umskega spoznavanja, seveda prežetega z milostjo. Pravi npr.: »Zdaj vemo, da vse veš . . . Zato verujemo, da si izšel od Boga« (16, 30), pa na drugi strani zopet poudarja potrebo vere za globlje spoznavanje: »Verujemo in vemo, da si ti Kristus, Sin božji« (6, 69). Vera je sicer neskončno vzvišena nad teologijo, pravitako kakor je predmet teologije, razodetje, in z njim povezana božja ustanova cerkvenega učiteljstva neizmerno vzvišen nad teološko znanostjo, ki je vedno zgodovinsko pogojena in podvržena obče človeški zmotljivosti. Kljub temu moramo trditi, da je refleksno, znanstveno utemeljevanje vere potrebno. Zato je teološka znanost v vsaki danosti in vsakih prostornih in časovnih okoliščinah močen steber vere. V tem moramo gledati poslanstvo naše Teološke fakultete v našem zemljepisnem prostoru in v naši družbi. Prav zaradi tega ima pa naša fakulteta še posebno, v našem prostoru utemeljeno lastno poslanstvo, da študira vzhodno teologijo in marksistično filozofijo.

Umljivo je torej, da Cerkev preko kongregacije za cerkveni nauk danes zahteva visoko raven izobrazbe današnjega duhovnika in daje v ta namen zelo zahtevne smernice. Drugi vatikanski zbor je za to izdal celo poseben odlok *Optatam totius* o duhovniški vzgoji. Jedro tega odloka je, da se za teološki študij zahteva srednješolska zrelost, potreben je uvodni tečaj, ki uvaja v Kristusovo skrivnost, prvenstvo se daje študiju svetega pisma, to je virov, ves študij mora biti pastoralno usmerjen in zahteva se aktivna učna metoda. Temeljno načelo za teološki študij, v katerem doseže odlok svoj vrhunec, je pa povedano v 16. točki: »Teološki predmeti naj se v luči vere in pod vodstvom cerkvenega učiteljstva tako predavajo, da bodo bogoslovci iz božjega razodetja zanesljivo črpali katoliški nauk, ga globoko doumevali in v njem dobili hrano za lastno duhovno življenje. Tako ga bodo mogli v duhovniški službi oznanjati, razlagati in braniti.«

Po teh smernicah cerkvenega učiteljstva ima torej študij teologije naslednje cilje: bogoslovec mora znanje zajemati iz virov, ne iz teološko obdelanih formul, odtod je na prvem mestu študij svetega pisma, znanje

² K. Rahner, *Sacramentum mundi*, *Theologisches Lexikon für die Praxis*, Herder, 4. zv., str. 862, 870.

si mora osebno, ne le spominsko prisvojiti, iz njega mora duhovno živeti in rasti in študirati mora iz pastoralnih nagibov: da bo mogel služiti vernikom svojega časa in okolja.³

Odlok dostavlja, da je treba teologijo študirati v luči vere in pod vodstvom cerkvenega učiteljstva, to pa zato, ker katoliška teologija ni posvetna znanost, temveč znanstveno poglobljanje v razodetje v občestvu Cerkve, ki ji je zagotovljen Duh resnice. Odlok sam se sklicuje na okrožnico Pija XII. *Humani generis*: »Cerkveno učiteljstvo mora biti, v zadevah vere in npravnosti, vsakemu teologu najbližja in splošna norma resnice (*proxima et universalis norma veritatis*), ker je Kristus učiteljstvu izročil ves zaklad vere (*depositum fidei*), namreč sveto pismo in božje izročilo, da ga ohranja, brani in razlaga.«⁴ Učiteljstvo je po božji ustanovi varnostni svetilnik, ki tudi teologijo varuje pred brodolomom. Med temi varnostnimi mejniki učiteljstva pa uživa teologija zakonito svobodo.

Naj bi Teološka fakulteta v Ljubljani v drugem polstoletju obrodila vsaj toliko sočnih sadov kakor v prvem in naj bi še dalje v zakoniti svobodi služila Cerkvi na Slovenskem.

Jožef Pogačnik,
veliki kancler Teološke fakultete,
slovenski metropolit

³ Prim. J. Neuner, *Das zweite vatikanische Konzil* v *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, zv. 2, str. 342.

⁴ AAS 42 (1950), str. 567.

O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919

Maks Miklavčič

1. JUBILEJ SLOVENSKE UNIVERZE IN TEOLOŠKE FAKULTETE

V minulem decembru je slovenska univerza v Ljubljani praznovala polstoletni jubilej svojega obstoja. Slovesnosti ob tej priložnosti se je v neki meri udeležila tudi ljubljanska teološka fakulteta. S tem je hotela pokazati na zunaj, da je tudi njej pri srcu ugoden razvoj ustanove, ki najvidneje razodeva moč naše narodne kulture in znanosti. Veselila se je tudi kritik in dobro hotenih nasvetov, ki jih je ob tej priložnosti prinašalo naše strokovno, ideološko in politično časopisje. Prav je, da so dobili zaslužena priznanja zaslužni sodelavci univerze, pokazali pa so se tudi dobri prijatelji, ki so nakazovali pota, po katerih je upati, da bo naša univerza še bolje uspevala.

Hkrati z univerzo praznuje naša teološka fakulteta petdesetletnico, odkar je bila uvrščena med uradne ustanove ljubljanske univerze. Leta 1919 je bila njen organski del in zakon o ustanovitvi univerze 23. julija 1919 jo imenuje kar na prvem mestu. To je naravno in razumljivo, saj se je teološka fakulteta razvila iz že prej obstoječe visoke bogoslovne šole, česar o nobeni drugi fakulteti ni bilo mogoče trditi. Treba jo je bilo le malo spopolniti, da je ustrezala zahtevam za pravi univerzitetni študij. Organski člen univerzitetnega ustroja je ostala polnih 41 let. Nato je poslovala kot samostojna visoka šola, vendar še v širšem okviru univerze. Ko je 1952 postala interna ustanova verske skupnosti kot samostojna fakulteta, so le njeni slušatelji izgubili ugodnosti, ki so jih uživali študenti drugih fakultet. Stiki z univerzo so se sicer zrahljali, niso pa prenehali in so bili zvečine akademsko korektni, včasih kar prisrčni. Zato se je teološka fakulteta brez vsake zagrenjenosti rada pridružila praznovanju tega pomembnega jubileja. Odkrito se veselimo silnega razmaha, ki ga je v 50 letih dosegel visoki slovenski znanstveno raziskovalni in izobraževalni zavod. Zavedamo se, da smo z njim skupaj rasli in napredovali vsi Slovenci. Z njim se je močno razvilo polnejše narodno življenje in je Sloveniji večalo ugled znotraj naše države kakor tudi v zunanjem svetu. Brez pridržka se pridružujemo klicu: Vivat, crescat, floreat naša Alma mater Labacensis!

2. OB JUBILEJNEM ZBORNIKU SLOVENSKE UNIVERZE

Ljubljanska univerza je za svoj jubilej izdala tri pomembne publikacije, ki prinašajo dokumentacijo o njenem opravljenem delu in ustroju. Ustavili bi se radi za zdaj samo pri zborniku Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919—1969. Pač zato, ker se ta zbornik v največji meri bavi s teološko fakulteto. Objavlja predvsem informativni članek Teološka fakulteta (str. 565—573), ki je bil zanj naprošen profesor te

fakultete. Ima nekako isto vsebino kakor fakultetna kronika v tem zvezku BV. Ker tako navedeni članek ne prinaša kaj bistveno novega, nanj opozarjamo kot na znamenje zdravih odnosov med akademskimi oblastmi na univerzi in sedanjo teološko fakulteto.

Na delo teološke fakultete in bogoslovni študij se večkrat ozirajo uvodni članki zbornika, napisani na sami univerzi. Prinašajo mnogo podatkov in zapisov, ki so nam koristni in zaželeni. Pozdraviti je treba še posebej dosti izčrpen in v mnogočem z novimi dognanji podprt članek dr. Fr. Zwittera Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918 (str. 13—51). Ta obravnava snov, ki nas najbolj neposredno zadeva. Čeprav opisuje visoko šolstvo na splošno, vendar opravlja tudi nalogo, ki v prvi vrsti pritiče teologom, a je doslej niso vzeli v program. Ko bi bili teologi temeljito preučili razvoj bogoslovnega šolanja na Slovenskem do nastanka popolne univerze v Ljubljani, bi bil lahko članek še bogatejši z dognanji in več problemov, ki jih more samo še nakazovati, že rešenih. Tako se Zwitter opira le na skromne prispevke teologov (J. Gruden, V. Steska, M. Smolik), veliko bolj pa na obravnave jurista J. Polca in pedagoga Vl. Schmidta, oba priznana raziskovalca zgodovine šolstva pri nas. Kljub temu je delež izvirnega presojanja pri Zwitteru pomemben in zasluži vso našo pozornost, kolikor se nanaša na teologijo. Vprašanja teologije je Zwitter obdelal v zvezi z razvojem celotnega višjega šolstva pri nas in zato je znova potrdil nekdanjo začetno in osrednjo vlogo bogoslovnega študija tudi pri nas. Za teološkega izobraženca je potrebno ali vsaj zelo koristno, da pozna glavne izsledke, ki jih je dognal Zwitter s teološkega področja. Šele tako bo doumel zgodovinski pomen letošnjega jubileja. Žal je univerzitetni zbornik izšel samo v 1500 izvodih in bo tako komaj prišel v roke vsem tistim, ki se pobliže zanimajo za razvoj naše univerze in še posebej teološkega študija na njej in pred njenim nastankom. Zato se bomo v naslednjem odstavku povrnili k nekaterim bistvenim ugotovitvam iz Zwitterovega članka, da tako vsaj delno spopolnimo svoje znanje o preteklosti bogoslovnega študija, ki stopa v času jubileja pred nas kot premalo raziskan problem.

Preden se lotimo te naloge, moramo omeniti, da obravnavani jubilejni zbornik univerze opisuje še v drugih člankih sorazmerno delovanje teološke fakultete v letih, ko je bila z njo povezana. Taka članka sta posebno M. Mikuža Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919—1945 (str. 53—92) in B. Grafenauerja Življenje univerze od 1945 do 1969 (str. 143 do 168). Trije drugi članki pretresajo gibanje med študenti v vseh 50 letih. Od teh prinaša za teologe še največ podatkov Sl. Kremenšek v prispevku Študentsko gibanje od ustanovitve univerze do druge svetovne vojne (str. 93—117). Isto obdobje obravnavata tudi dva članka v naši reviji, zato so omenjeni članki predvsem zato poučni, ker kažejo, v kakšni luči se kaže naša fakulteta na podlagi uradnih virov zunanjim opazovalcem. Poleg pozitivne vloge naše fakultete so morale priti na vrsto tudi manj ugodne stvari (taka je bila kandidatura dr. I. Lenčka za profesorja moralne teologije [Lj. univ. 1969, 86—87]). Priznati pa je treba, da se zbornik z vso dobro voljo izogiblje polemčnosti, kar je še posebej naglasil rektor

dr. Roman Modic v Spremni besedi glavnega urednika (prav tam, 658). S te strani torej ni bilo nobene motnje za soglasje pri praznovanju univerznega in našega jubileja.

3. O BOGOSLOVNI IZOBRAZBI NA SLOVENSKEM PRED LETOM 1919

Prof. Zwitter si je metodično pravilno in skladno z namenom zbornika zastavil nalogo, da razišče razvoj višjega šolstva na Slovenskem od časa, ko so začeli ustanavljati univerze v Srednji Evropi (1348 v Pragi, nato v Krakovu in na Dunaju). Če pa hočemo doseči tako izhodišče, ki ustreza nazorni podobi bogoslovnega izobraževanja že za 14. stoletje, je treba pritegniti v obravnavo tudi prejšnja stoletja.

Gotovo ni za stanje teološkega znanja brez pomena, da sta med Slovenci kot narodni celoti razširjala verske resnice dva moža iz učenega kroga na dvoru Karla Velikega pod vodstvom teološko veččega Alkuina. To sta bila Arno, od 798 prvi nadškof v Salzburgu, in patriarh Pavlin II. iz Ogleja, eden vodilnih teologov takratne Evrope. Ohranjena Alkuinova pisma nanju pričajo, kako skrbno je bilo to delo pripravljeno. Pavlin II. je napisal tako dobro razlago apostolske vere, da bi jo moral po Alkuinovi sodbi s pridom vzeti v roke vsak duhovnik, ki oznanja evangelij. Pristrčni, ljudsko usmerjeni irski metodi oznanjevanja vere, uporabljeni pri škofu Modestu dva rodova poprej, ki so jo nadaljevali Modestovi nasledniki (npr. Teodebert, »škof Slovencev« tudi za Spodnjo Panonijo), se je na oglejski strani dodala kar najboljša oblika verskega pouka. Postavljen je bil tako zdrav temelj verskemu znanju, da je morda že zato pri Slovencih mnogo manj poročil o verskih zmotah, kakor v drugih krajih Evrope.

Prav tak, če ne še večji, je moral biti ugoden vpliv na versko znanje pouk v živem jeziku, ki so ga v precejšnji meri bili deležni tudi Slovenci v času delovanja obeh solunskih učiteljev Cirila in Metoda in njihovih učencev morda celo po zaslugi ohridske šole (odsev spisa sv. Klimenta v II. freisinskem spomeniku priporoča to domnevo). Nedvomno pa je ugodno vplivalo obširno glagolsko slovstvo, ki je bilo razširjeno po Sloveniji bolj kot zgodovinarji navadno priznavajo, čeprav je Luka Jelić o tem zbral dovolj dokazov (v *Fontes historici liturgiae glagolito-romanae*, Krk 1905). Dokumenti, ki jih je objavil Miroslav Premrov (ČZN 1923), kažejo razširjenost glagolice skoraj po vsej Sloveniji tja v 17. stoletje. Obdržala se je (poleg rimskega latinskega obreda) celo na Koroškem, na Koprskem pa je prenehala pred pičlim stoletjem, kakor je ugotovil S. Rutar (Trst in Istra, 258) in sem se tudi osebno prepričal. Zdi se mi, da ne smemo iti brezbrizno mimo pričevanja Primoža Trubarja, »de le-ta naša slovenska beseda dosehmal se nej z latinskimi, temuč le ta krovaska s krovaskimi puštabi pisala« (Pozvedilo k Evangeliju svetiga Matevža 1555, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, 1966², 67). Trubarjevo poročilo potrjujejo še drugi (Bohorič, Valvasor), priča pa zanj tudi čista slovenščina škofa Baltazarja Radliča in Hrenovega generalnega vikarja Adama Sontnerja (o obeh gl. članka v SBL); sklepati smemo, da se ta dva slovenščine nista učila pri protestantih, ker je boljša od njihove. Tako bo treba

za trdno dognati, če ni bilo glagoliško slovstvo stoletna zlata podlaga našemu temeljnemu verskemu znanju, kakor domnevam v članku Glagolica med Slovenci (Nova pot 1959, 40 ss). Da so jo znali brati Slovenci dosti splošno, dokazujejo glagoliški napisi na Koprskem (več primerov, zlasti v Hrastovljah), na Tržaškem (Kontovelj, Dolina itd.) in Vipavskem (Dornberk) pa tudi zapisi na pergamentnih platnicah, ugotovljenih na premnogh krajih na Kranjskem, nekaj tudi na Štajerskem. Vse to bi morali natančneje raziskati teologi (povezani s slavisti) in ni bila Zwittrova naloga. Gotovo bi bil te izsledke upošteval in se tako izognil napačni takile navedbi: »Značilno pa je, da obstoji v beneškem Kopru že od leta 1710 škofijski seminar« (str. 28). Ne gre namreč za običajno škofijsko semenišče, ampak za glagoljaško učilišče (Seminarium Illyricum), ki ga je — prvega na naših tleh, pred onimi v Dalmaciji — s trudom postavil škof Paolo Naldini, občudovalec slovanskega bogoslužja.

Za pravilno predstavo o verskem izobraževanju pred 14. stoletjem je dalje potrebno upoštevati izobraževalno delo naših samostanov, ki se mu je morala sčasoma umikati glagolica. Ko se je pri nas podela madžarska nevarnost (s krstom Madžarov) in se je pri nas obnovila cerkvena uprava, so v Sloveniji nastale številne opatije, največ na Koroškem in Furlanskem (naštevaj jih M. Kos). Na Slovenskem je nastopilo »stoletje meništva«, kakor ta čas označuje M. D. Knowles (Nouvelle histoire de l'Église II, passim). Tedanji menihi, glasniki klinijskega gibanja ali vezani na cvetočo šolo v St. Gallenu, pozneje na cistercijansko gibanje, so bili nosivci tedanje najvišje izobrazbe. Samostani so bili v tedanji Sloveniji izredno gosto razporejeni in ni dvoma, da so bili Slovenci deležni njihovega teološkega pouka. Na teološki pomen naših prav tako izjemno gosto razporejenih kartuzij opozarjamo na drugem mestu tega zvezka BV (poročilo o knjigi Kartuzijanci). Komaj pa so velike opatije začele nazadovati (nekatero kakor Stična, Vetrinj in Gornji grad so ostale močna izobraževalna središča še pozneje), so teološko znanje začeli širiti beraški redovi, spet gosto razpredeni po naših mestih in trgih. O drugih dominikanskih šolah, namenjenih tudi škofijskemu kleru (Ptuj, Breže - Friesach), ni kaj prida podatkov, vsaj za šolo dominikancev v Čedadu in Vidmu pa je znano, da so ju obiskovali duhovniki iz Slovenije in da se je čedad-ska šola šeokrat potegovala za pravico do »studium generale« (P. Paschini, St. del Friuli II, 119—120 in 295).

Tako se torej zdi primerno, da stanje teologije pri nas v srednjem veku smemo ocenjevati kot zelo visoko in njegovo upadanje pripisati šele turškim navalom v 15. stoletju. Ne preseneča nas, kar omenja Zwitter (str. 16 in 17), da je od nas izšel učeni Herman de Carinthia (H. Sclavus) v 11. stoletju, deloval v Chartresu in nato prevajal na Španskem arabsko znanost v latinščino. Isto velja za magistra artistične in teološke fakultete v Parizu Jurija iz Brežic (ok. 1400), ki je Parizu zapustil slavno zbirko glagolskih knjig. (O Hermanu je prvi pisal K. Gantar v JiS 1965, 225—232.)

Odkrito hvaležni smo prof. Zwitteru zlasti za njegove ugotovitve glede visokega šolstva jezuitov in Ljubljani, Celovcu, Gorici in Trstu. Tudi te stvari so bile in so pri nas premalo raziskane. Zdaj vsaj vemo, da so gojenci jezuitskega kolegija v Ljubljani sicer uživali neke nedoločene

privilegije kakor študenti na univerzah že od leta 1607 (privilegij Ferdinanda II.), glede razvoja višjih šol pa je Ljubljana nekoliko zaostajala za Celovcem. Dobila je prvega kazuista (profesorja moralne teologije) 1619 (tega je bilo pravkar 350 let), od leta 1633 sta bila že dva profesorja te stroke. Popolne visoke študije po tedanjem pojmovanju je dobila Ljubljana šele pod vplivom Akademije operozov v letu 1704, ko se začno tudi predavanja iz filozofije, metafizike in kanonskega prava. S tem še niso dobili statusa univerze. Tiskane teze, ki so jih ljubljanski študenti branili od leta 1708 dalje in so izšle tudi v tisku, so bile neke vrste vaje v javnem nastopanju. Ni znano, da bi kdaj v Ljubljani delili akademske naslove v jezuitskih visokih šolah (gl. Zwitter 22—28). Značaj prave univerze so imele v Ljubljani šele Centralne šole v dobi Ilirskih provinc (1809—1813), od 1811 preimenovane v Akademijo. Teologi so tu imeli veliko večino med študenti (1811—12 jih je bilo 179, 1812—13 pa 159, str. 43). Obstoj francoske visoke šole — univerze — je bil prekratek, da bi bil prinesel vidne sadove v obliki akademskih naslovov.

Medtem ko so druge vrste visokih šol po obnovitvi avstrijske oblasti 1814 morale prenehati z delom (kot zadnja pravna fakulteta, dokler niso slovenska predavanja 1849 prenesli v Gradec in so jih tam odpravili leta 1854), se je le teološki študij mogel v Ljubljani nadaljevati. To sicer ni bila več prava teološka fakulteta s pravico dajanja akademskih časti, predavanja pa niso bila na mnogo nižji stopnji kakor na univerzah. Organizacijski ustroj študija se je le nebitveno spreminjal, teološka miselnost pa se je za nekaj časa morala prilagoditi istodobnim duhovnim tokovom. O tem Zwitter ne poroča več, ampak to delo čaka na teologe naše fakultete, da ga temeljito opravijo. Rešiti bo treba še marsikatero problematiko, ki jo Zwitter odpira v svojem spisu, da bomo natančneje poznali temelje bogoslovne izobrazbe, ki smo se z njo 1919 vključili v ljubljansko univerzo. Na vsak način pa bi bilo smiselno, da prej poznamo lastno preteklost kar najbolj temeljito, da se bomo mogli pripraviti za prihodnost, ko bo treba preiti na novo orientacijo, ki jo naroča drugi vatikanski koncil. Naš jubilej naj bo spodbuda za načrtno nadaljevanje bogate preteklosti.

Kronika državne Teološke fakultete

(1919—1952)

Marijan Smolik

Ljubljanska teološka fakulteta je direktni naslednik škofijskega bogoslovnega učilišča v Ljubljani, ali kakor so ga dolga desetletja latinsko imenovali: Institutum dioecesanum Studiorum theologicorum (od 1852 dalje). Zadnji rektor šole je bil škof Anton Bonaventura Jeglič, prorektor in profesor dr. Josip Lesar pa je bil hkrati tudi ravnatelj škofijskega duhovskega semenišča, zavoda, v katerem so študentje bogoslovci stanovali.

Profesorski zbor bogoslovne šole so v zadnjem šolskem letu 1918/19 sestavljali naslednji profesorji: Janez Janežič (moralka), Josip Lesar (nova zaveza), Josip Dolenc (stara zaveza in orientalski jeziki), Aleš Ušeničnik (dogmatika), France Ušeničnik (pastirstvo, katehetika in vzgojeslovje), Janez Evangelist Zore (cerkvena zgodovina in cerkveno pravo), France Grivec (osnovno bogoslovje in tomistično modroslovje); suplenta: Josip Srebrnič (cerkvena zgodovina) in Janez Fabijan (tomistično modroslovje); docenti: Josip Dostal (krščanska arheologija in umetnost), Stanko Premrl (gregorijansko petje) in Alojzij Stroj (cerkveno govorništvo in liturgika).¹

V tem letu so tudi bogoslovni profesorji pripravljali ustanovitev ljubljanskega vseučilišča — univerze: podpredsednik vseučiliške komisije je bil cerkveni zgodovinar dr. Janez Zore, člani pa oba Ušeničnika in bibliacist Janez Janežič, vendar je tega kmalu nadomestil Josip Srebrnič.²

Spomladi leta 1919 (13. marca) so bili za prve tri teološke profesorje predlagani Zore in oba Ušeničnika in po ustanovitvi državne univerze, ki je vključevala tudi teološko fakulteto, so bili dne 31. avgusta vsi trije državno nastavljeni.

Delovanje bogoslovne šole se v prvem fakultetnem šolskem letu 1919/20 ni bistveno spremenilo. Prvim trem imenovanim profesorjem so se v teku obeh semestrov pridružili še drugi, upokojeni so bili samo Janežič, Lesar, Dolenc in Stroj, ki je bil stolni kanonik. Ob koncu prvega šolskega leta so profesorski zbor sestavljali: redni profesorji: Aleš Ušeničnik (krščanska filozofija), France Ušeničnik (pastoralna teologija), Janez Zore (splošna cerkvena zgodovina), Franc Grivec (osnovno bogoslovje), Franc Lukman (zgodovina dogem), Matija Slavvič (stara zaveza), Josip Srebrnič (starokrščansko slovstvo in zgodovina vzhodnih cerkva); honorarna profesorja: Josip Ujčič (moralna teologija), Gregorij Rožman (cerkveno pravo); docent: Andrej Snaj

¹ Šematizem ljubljanske škofije za leto 1919, 10—11.

² Prim. Janko Polec, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo: Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929, Ljubljana 1929, na več mestih. Več o poučevanju teologije v Ljubljani in o pripravah za ustanovitev teološke fakultete gl. v članku o teološki fakulteti v zborniku univerze ob petdesetletnici: Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, Ljubljana 1969, str. 565—573. Nekaj tudi v članku: Teologija in Slovenci: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 377—383.

(nova zaveza); učitelji: Josip Demšar (pedagogika in katehetika), Mihael Opeka (homiletika), Franc Kimovec (cerkvena umetnost) in Stanko Premrl (cerkvena glasba); honorarni nastavnik: Janez Fabijan (sistematična dogmatika).³

Prvo leto je bil za dekana izvoljen France Ušeničnik, za prodekana pa Janez Zore. Dne 3. decembra, ko so se začela predavanja, je teološka fakulteta štela 94 rednih in 7 izrednih slušateljev. Predavanja so iz semenišča postopoma prenesli v Alojzijevišče, ki ga je univerza vzela v najem od škofijskega ordinariata in je zanj vsa leta plačevala najemnino.

Po sejnih zapisnikih fakultetnega sveta in po poročilu dekanov rektoratu univerze povzemamo naslednji pregled dogodkov v posameznih šolskih letih:

Za drugo študijsko leto 1920/21 so pod dekanom Alešem Ušeničnikom predmete razvrstili na novo v pet skupin: a) filozofsko dogmatično, b) biblično, c) zgodovinsko, č) moralno — pravno — pastoralno, in d) skupino cerkvene umetnosti. V tej zadnji skupini se je učitelj Kimovec že to leto odpovedal in je bil namesto njega imenovan Josip Dostal. Profesor Zore zaradi bolezni ni mogel predavati. Dr. Gregor Žerjav je začel poučevati orientalske jezike. Fakulteta je zahtevala uvedbo petletnega študija. Knjižnica se je počasi urejala in dopolnjevala; iz semeniške knjižnice so vanjo prenesli nekatere zbirke knjig (Migne, Acta Sanctorum). Začela je izhajati teološka revija Bogoslovni vestnik.

Dekan Franc Grivec je vodil fakulteto v šol. letu 1921/22, ko je Bogoslovna akademija začela organizirati javna teološka predavanja. Veliko organizacijskega dela so profesorji opravili zaradi usklajevanja dela z Zagrebom in z univerzitetno uredbo. Slušatelj je bilo že 121. Profesor Slavič je kot ekspert urejal državne meje v Prekmurju.

V letu 1922/23 je bil rektor celotne univerze prof. Aleš Ušeničnik. Pod dekanom Srebrničem so v prvih dveh letnikih uvajali študij 10 semestrov. Preuredili so skupine predmetov: a) filozofsko dogmatična, b) biblična, c) moralno pravno pastoralna, č) zgodovinska, in d) umetnostna. Slavist prof. dr. Rajko Nahtigal je začel poučevati staro cerkveno slovanščino, da bi s tem utrdili usmerjenost slovenske teološke fakultete. Promovirana sta bila prva dva doktorja teologije: Ivan Žagar in Alojzij Zupan;⁴ trije teologi pa so za svoje znanstvene spise dobili svetosavske nagrade.

Pod dekanom Lukmanom je bil v letu 1923/24 promoviran Anton Krešimir Zorič, vloženi pa je bilo kar 5 doktorskih disertacij in spet so

³ Ti in naslednji podatki predvsem po sejnih zapisnikih fakultetnega sveta teološke fakultete: v arhivu teološke fakultete. Ekscerpiral jih je prof. dr. Maks Miklavčič. V Zgodovinskem arhivu univerze so poročila dekanov teološke fakultete rektoratu, a vsa niso ohranjena. Tam so tudi mnogi drugi akti v zvezi s teološko fakulteto in zlasti popolna zbirka tiskanih seznamov predavanj za vsak semester.

⁴ Za naslove disertacij gl. navedeni članek: Teologija in Slovenci, str. 381—383. Bibliografski popis vseh disertacij je ob petdesetletnici izdala univerza.

štirje teologi dobili svetosavske nagrade. Profesor Grivec se je med počnicami uradno udeležil unionističnega kongresa na Velehradu.

V letu 1924/25 je moral dekan Slavič reševati personalne probleme zaradi bolezni prof. Zoreta in imenovanja prof. Srebriča za škofa na Krku. Patrološka predavanja je prevzel prof. Lukman. Več profesorjev se je pripravljalo na znanstveno delo v inozemstvu (Ehrlich, Rožman, Fabijan in kandidat Turk). Prof. Grivec je pripravljaj mednarodni shod za vzhodno bogoslovje, ki je bil v Ljubljani od 12. do 16. julija. Promoviran je bil Ivan Ahčin.

Zgodovinar Turk je postal honorarni nastavnik v letu 1925/26 pod dekanom Ehrlichom. Na fakultetnih sejah so se to leto večkrat ukvarjali z vprašanjem vojaške službe teologov. Prof. Grivec je predlagal, naj bi vsi profesorji pri svojih predavanjih bolj vpletali tudi vzhodna vprašanja. Ivan Vrečar je postal doktor teologije.

V poročilu rektoratu za leto 1926/27, ko je univerzo vodil rektor prof. Lukman, je dekan Aleš Ušeničnik naznanil, da se je profesorski kader izpopolnil: Ujčič je postal redni profesor, Fabijan izredni, Turka pa so imenovali za docenta namesto upokojenega prof. Zoreta. Z bolečino pa je ugotovil, da knjižnica že dve leti ni dobila izrednih kreditov ter je zato lahko samo dopolnjevala naročene revije in začete zbirke. Prof. Slavič je to poletje študijsko potoval po Palestini.

Pod dekanom Grivcem je v letu 1927/28 dobil dekanat svoje prostore v glavnem univerzitetnem poslopju na Kongresnem trgu. V tem letu je več doktorandov delalo rigoroze, na cilj pa so dospeli Jakob Aleksič, Jožef Mirt in Alojzij Odar.

V letu 1928/29 je pod dekanom Ujčičem fakulteta izgubila profesorja Rožmana, ki je bil imenovan za pomožnega škofa v Ljubljani, a je kljub temu še predaval do konca šolskega leta. Promoviran je bil Alojzij Ostrc. Ob koncu junija so proslavljali desetletnico univerze.

V novem letu 1929/30 so pod dekanom Lukmanom spet uvedli javna predavanja Bogoslovne akademije. V arhivu univerze je ohranjena spomenica o delu fakultete v prvih desetih letih, ki ugotavlja: 1. da je bila teološka fakulteta integralen del ljubljanske univerze v vsej zgodovini (1596, 1810, 1848 in 1919);⁵ 2. da je potrebna iz narodnostnih ozirov in ker 3. raziskuje domačo zgodovino in staroslovansko književnost. 4. V desetih letih so profesorji izdali 20 znanstvenih knjig, 130 znanstvenih razprav in 9 letnikov revije Bogoslovni vestnik, kar registrirajo tudi tuje znanstvene revije. 5. Vedno ima okrog 100 slušateljev, kar ni malo in vendar je 6. najcenejša fakulteta, ker bi država pač morala vzdrževati bogoslovno učilišče, če ne bi bilo fakultete.

⁵ O visokoškolskem značaju jezuitskih in drugih visokih šol v Ljubljani pred ustanovitvijo univerze prim. nav. Polčevo delo; in nav. članek: Teologija in Slovenci, str. 377—378. Prof. dr. Fran Zwitter je v zborniku: Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani na str. 13—51 v študiji »Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918« objavil vrsto podatkov tudi za zgodovino teološkega študija, med drugim tudi to, da so bila predavanja kazuistike v Ljubljani že l. 1619.

V šolskem letu 1930/31 je honorarno začel predavati cerkveno pravo dr. Alojzij O d a r. Že v istem letu je postal docent. Ob koncu leta je fakultetni svet pod dekanom Slavičem sklenil, naj profesorja Ehrlich in Odar pripravita izjavo fakultete za beatifikacijo Baraga in Slomška.

V času dekana Ehrlicha so v šol. letu 1931/32 uvedli predmet pastoralne medicine, ki ga je začel predavati dr. med. Anton Bre cel j. Za biblično grščino so naprosili šentviškega profesorja dr. Franceta Jereta. V tem letu so promovirali tri doktorje: p. Bonaventura Jelavića, Pavla Simončiča in Marijana Doklerja.

Pod dekanom Alešem Ušeničnikom sta se v letu 1932/33 zagrebška in ljubljanska teološka fakulteta dogovorili, da si bosta izmenjavali poročila o odklonjenih izpitih in disertacijah. Zaradi neredov na univerzi nekaj časa ni smelo biti predavanj. Akademska in strokovna društva slušateljev so se v maju dogovarjala za ustanovitev Zveze slušateljev ljubljanske univerze — teologe sta zastopala Cirilsko društvo ljubljanskih bogoslovcev in Društvo slušateljev teološke fakultete. Staro cerkveno slovanščino naj bi odslej poučeval šentviški profesor slavist dr. Anton Brez nik.

Štirje novi doktorji so bili promovirani pod dekanom Grivcem v letu 1933/34; Rudolf Hanželič, Jožef Gracar, Jakob Kolarič in Franc Ambrožič. Število slušateljev se je povzpelo na blizu 170. Predmeti so bili razvrščeni v nove skupine: filozofsko-dogmatično, biblično, moralno-pravno-pastoralno in cerkvenozgodovinsko; zunaj skupin so bili pomožni predmeti, ki so jih učili honorarni nastavniki. Oktobra 1933 je prof. Odar na seji fakultetnega sveta predlagal, naj bi v Rimu poskrbeli za ustanovitev posebnega teološkega zavoda za Slovence.

V šolskem letu 1934/35 je fakultetni svet pod dekanom Ujčićem razpravljajl o predlogu zagrebske fakultete, naj bi uvedli šestletni študij teologije. Naša fakulteta da se bo pridružila, če bosta to odobrila škof in država. Tri svetosavske nagrade so bile podeljene; doktoriral pa je Janez Kraljič.

Dne 17. novembra 1935 je fakulteta proslavila »dan krščanskega vzhoda« z liturgijo in akademijo. Marca 1936 so na seji svéta pod dekanom Lukmanom govorili o novem semeniškem poslopju (za Bežigradom), v katerem naj bi fakulteta imela 6 predavalnic, sobo za profesorje, sobo za sprejeme, 5 sob za seminarje in knjižnico. Prof. Snoj je v tem letu v času študijskega dopusta potoval po Palestini. Promoviran je bil p. Tomaž Kurent.

V profesorskem zboru je bilo v letu 1936/37 pod dekanom Ehrlichom več novosti: Viktor Steska je bil imenovan za nastavnika cerkvene umetnosti; France Ušeničnik je prosil za pokoj; Snoja so predlagali za rednega, Odarja za izrednega profesorja; prof. Ujčić je bil imenovan za beograjskega nadškofa. Fakulteta je dolgo izbirala med kandidati za pastoralko (Ciril Potočnik in France Ambrožič) in za moraliko (Janez Kraljič, Ignacij Lenček in Jože Pogačnik). Zaradi postopnega

uvajanja šestletnega študija po novi uredbi, objavljeni 11. junija 1936, je fakulteta prosila še za eno profesuro filozofije; začasno pa naj bi etiko namesto Ujčiča predaval dr. Alojzij Zupan. Promoviran je bil Peter Eržen.

V novem šolskem letu 1937/38 je pod dekanom Slavičem za-prosil za upokožitev eden prvih rednih profesorjev Aleš Ušeničnik, zato je bila razpisana docentura za filozofijo, za katero so ob koncu leta izbrali dr. Janeza Janžekoviča. Profesuro moralke je dobil Lenček, ki je že honorarno predaval, prav tako kot Potočnik pastoralko in liturgiko. Homiletiko je za umrlim Opekom prevzel Alojzij Košmerlj. Študentje so dobili 5 svetosavskih nagrad, promovirana pa sta bila Stanko Cajnkar in Jožef Schöndorfer. Zataknilo se je pri doktorandu Stanku Zaklju, o katerem sta recenzenta Ehrlich in Grivec imela popolnoma nasprotno mnenje.

Promoviran je bil Žakelj v šolskem letu 1938/39 pod dekanom Snojem. Janez Janžekovič je nastopil kot predavatelj filozofije. Turk je postal redni profesor. Lukman je dobil odlikovanje papeškega prelata. Promoviran je bil tudi Janez Jenko.

V šolskem letu 1939/40 je pod dekanom Fabijanom postal Anton Trstenjak docent za filozofijo, pedagogiko in metodiko. Ugovor slušateljev zoper higieno je dosegel, da je postala prost predmet, pozneje pa je sploh odpadla, ker ni bilo slušateljev. Cerkveno glasbo je začel učiti Venčeslav Snój. V tem letu ni noben slušatelj diplomiral, ker so morali študirati še šesto leto. Promovirana sta bila p. Kolumban Oberstar in Ludvik Čepon.

V šolskem letu 1940/41 je bil že drugo leto rektor celotne univerze prof. Matija Slavič, dekan fakultete pa profesor Turk. Odar je dobil odlikovanje prelata. Vrsta bivših slušateljev in drugih teologov je delala doktorske izpite in disertacije, promovirana pa sta bila Metod Mikuš in Anton Strgačić; svetosavske nagrade je (zadnjikrat) prejelo sedem slušateljev. Ob spomladanski vojni in kapitulaciji Jugoslavije seveda ni bilo predavanj, pod italijansko upravo se je univerza odprla spet šele 12. maja. Glavni študijski predmeti so bili ponovno prerazdeljeni v 1. filozofsko, 2. biblično, 3. dogmatsko, 4. moralno-pastoralno in 5. pravno-zgodovinsko skupino.

Pod dekanom Odarjem je bil v šol. letu 1941/42 docent Trstenjak vse leto odsoten zaradi študija eksperimentalne psihologije na katoliški univerzi v Milanu. Študenti so se morali učiti italijanščine, vendar kurz ni bil obvezen. Na ljubljansko fakulteto so se vpisali tudi mariborski bogoslovci, ki so pribežali v Ljubljano. Profesor Ehrlich je bil ustreljen dne 26. maja 1942. Promovirani so bili p. Metod Turnšek, Janez Oražem, Andrej Farkaš, Franc Gnidovec in Janez Vodopivec. To leto je ljubljanski škof prvič dopisoval s fakulteto kot njen veliki kancler.

Dekan Lukman je v šol. letu 1942/43 pozdravil novega docenta Vilka Fajdiga (namesto Ehrlichja). Potočnik je bil sicer izbran za rednega profesorja, a je bil imenovan šele leta 1945. Promovirana sta bila

Peter Kovačič in Anton Soklič. Fakulteta je končno dobila lastno opremo za predavalnice: doslej je imela vse izposojeno od semenišča. Na koncu leta je bil za honorarnega predavatelja orientalskih jezikov izvoljen Ludvik Čepón.

Dekan Lukman je vodil fakulteto tudi v letu 1943/44. Prof. Turk je dobil odlikovanje prelata. Predavanja so se končala v začetku decembra 1943, kakor je 11. novembra naročil šef pokrajinske uprave general Rupnik. Na fakulteti so odslej kurili le nekaj predavalnic za študij, ker so študenti smeli delati izpite. Nekaj predavalnic je zasedla vojska. Predavanja so s cerkvene strani nekako ilegalno uredili v semenišču. To leto sta umrla eden prvih profesorjev dr. Janez Zore in honorarni predavatelj dr. Anton Breznik. Aleš Ušeničnik je znova začel predavati (sociologijo); za pastoralno medicino pa je bil imenovan dr. med. Franc Debevec. Promovirana sta bila Anton Strle in Anton Trdan.

Zadnje vojno šolsko leto 1944/45 je fakulteto vodil dekan Snoj. Mlajši profesorji (Lenček in Trstenjak) so morali oditi na obvezno delo. Več doktorskih izpitov so opravili, težava pa je bila s promocijami, ker tiskarne niso smele tiskati disertacij. Zato so odločili, da sme biti promocija tudi brez tiskane disertacije. Že pred temi težavami sta bila promovirana Jožef Jagodic in Anton Hočevnar, nato pa Anton Stopar in Peter Križaj.

Med počitnicami je minister prosvete pri Narodni vladi Slovenije odstavil (10. avgusta) profesorje in predavatelje, ki so v maju odšli v tujino: Čepóna, Košmerlja, Lenčka, Odarja, Slaviča in Turka. Ciril Potočnik je 25. avgusta prejel imenovanje za rednega profesorja, 27. avgusta pa so bili na prejšnja mesta imenovani profesorji in predavatelji: Debevec, Demšar, Fabijan, Fajdiga, Grivec, Janžekovič, Jere, Lukman, Potočnik, Venčeslav in Andrej Snoj, Steska in Trstenjak. Dekan Snoj je rektoratu poročal, da so vse izpite med vojno delali po istih strogih kriterijih kot prej, in da so slušatelji teološke fakultete lahko bolj mirno študirali, ker so živeli v zavodu, v semenišču. Ker so bili v fakultetnih prostorih še vojaki, je minister prosvete posredoval za izpraznitev. Namesto profesorjev, ki so odšli, naj bi poklicali profesorje mariborske bogoslovne visoke šole, če se ne bo obnovila.

Dekan Fabijan je v novem šolskem letu 1945/46 urejal prihod mariborskih profesorjev Josipa Jeraja, Vinka Močnika, Jakoba Aleksiča in Maksimilijana Držečnika. Poklican je bil tudi profesor Hohnjec. Slušatelji so se počasi vpisovali: 24. oktobra jih je bilo šele 8, 8. novembra 11, sredi decembra 45, do konca zimskega semestra 52. Predavanja so se začela 19. novembra v profesorski sobi in v knjižnici: drugod so bili vojaki. Na novega leta dan je umrl predavatelj Viktor Steska; namesto njega je bil imenovan Janez Veider. Po sklepu univerzitetnega senata je bil na seji fakultetnega sveta dne 24. maja 1946 prvič navzoč tudi zastopnik slušateljev Mirko Žerjav. Samo Držečnik je bil imenovan za honorarnega predavatelja, drugih profesorjev iz Maribora še ni bilo. Promoviran je bil Viktor Frangeš.

V šolskem letu 1946/47 je bil dekan še vedno Janez Fabijan, pa tudi fakultetni prostori so bili še zasedeni. Jeraj in Močnik sta bila imenovana za redna profesorja, Maks Miklavčič pa je postal docent za cerkveno zgodovino. Držečnik je postal škof, administrator lavantinske škofije, a je nekaj časa še predaval. Že v zimskem semestru je kazalo, da bo teološka fakulteta izločena iz sestava univerze, a se je stvar uredila in tudi fakultetni prostori so bili do konca šolskega leta izpraznjeni. Zadnji doktor teologije je bil Stanko Lenič, ker je poslej podeljevala znanstvene doktorate le Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

V šolskem letu 1947/48 je bil dekan Vinko Močnik. Prišli so študirat tudi slušatelji z Goriškega. Prof. Grivec je dobil častni doktorat Karlove univerze v Pragi. Novoustanovljeno stolico za biblično teologijo je dobil izredni profesor Stanko Cajnk ar. Prizadevanje za tisk teološkega zbornika je ostalo zaenkrat brez uspeha.

Anton Trstenjak, ki je postal redni profesor, je prevzel posle dekana v šol. letu 1948/49. Profesor Slavič je spet predaval. Fakulteta je 4. januarja 1949 proslavila 110-letnico pravoslavne fakultete v Beogradu. Fakultetni svet se je upiral načrtu, da bi teološka fakulteta postala samostojna državna fakulteta zunaj sestava univerze.

V šolskem letu 1949/50 je vodil fakulteto ponovno A. Trstenjak in si prizadeval, da bi fakulteta ostala državna fakulteta s pravico podeljevanja doktorata. Umril je prof. Ciril Potočnik, fakultetni svet pa je na njegovo mesto poklical dr. Janeza Oražma. Namesto za vse študente obveznih predavanj marksizma-leninizma je fakulteta spet uvedla predavanja sociologije, ki jih je namesto imenovanega prof. Jožeta Lampr eta prevzel prof. Stanko Cajnk ar. Za težke gospodarske razmere v tem času je značilno dekanovo poročilo rektoratu univerze, da so 9. februarja 1950 podobno kot druge fakultete ustavili vpisovanje, ker fakultetni prostori niso bili zakurjeni.

Dne 23. marca 1950 se je skonstituiral fakultetni svet samostojne teološke (državne) fakultete. Dekanat se je nato preselil v Alojzijevišče kot zunanje znamenje, da so začeli izvajati zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS z dne 25. oktobra 1949. Zakon je določal, da se teološka fakulteta ljubljanske univerze izloči iz sestava ljubljanske univerze in postane samostojna fakulteta, urediti pa jo je treba po uredbi o fakultetah in katedrah univerz in visokih šol.⁶ Izvoljena sta bila nov dekan Stanko Cajnk ar in prodekan Vilko Fajdiga, ki sta prevzela posle dne 1. aprila.

Dekan Cajnk ar je vodil fakulteto v šol. letu 1950/51, ko so na fakulteti predavali naslednji predavatelji: redni profesorji: Janez Fabijan (sistematična dogmatika), France Grivec (osnovno in vzhodno bogoslovje in staroslovanski jezik), Josip Jeraj (moralna teologija), Franc Lukman (zakramentalna dogmatika, zgodovina stare cerkve s patrologijo), Vinko Močnik (cerkveno pravo), Matija Slavič (stara zaveza), Andrej Snaj (nova zaveza) in Anton Trstenjak (prirodna filozofija s psihologijo); izredni pro-

⁶ Prim. Seznam predavanj za zimski semester 1950—51, Ljubljana 1950, 5.

fesorji: Stanko Cajnkár (biblična teologija), Janez Janžekovič (sistematična filozofija) in Jože Lampret (ki ni nikoli predaval); univerzitetni docent: Vilko Fajdiga (krščansko in primerjalno veroslovje); honorarni predavatelji: Jakob Aleksič (semitistika in biblična arheologija), France Debevec (pastoralna medicina), Josip Demšar (pedagogika in katehetika), Franc Jere (klasični jeziki), Maks Miklavčič (cerkvena zgodovina) in Venčeslav Snój (cerkvena glasba).

Vsi predmeti so bili razdeljeni na I. katedro za filozofijo, II. katedro za biblične vede, III. katedro za dogmatiko, IV. katedro za pravo in V. katedro za zgodovino. Zunaj teh predmetov je bil razvoj socializma v FLRJ in predvojaška vzgoja. Fakulteta je organizirala študij tudi v seminarjih: za sistematično filozofijo, za psihologijo, za biblične vede Stare zaveze, za biblične vede Nove zaveze, za krščansko in primerjalno veroslovje, za osnovno in vzhodno bogoslovje, za dogmatiko in dogemsko zgodovino, za moralno, za pastoralko z liturgiko, za cerkveno pravo in za cerkveno zgodovino. Na seje fakultetnega sveta so odslej redno vabili tudi vse honorarne predavatelje, kakor je določala državna uredba.

V šolskem letu 1951/52, ki je bilo zadnje leto državne teološke fakultete, je vodil delo še vedno dekan C a j n k a r. Fakulteta je uvedla pouk živih tujih jezikov in obvezen pouk latinščine zaradi vedno večjega števila slušateljev brez klasične gimnazije.

Spomladi leta 1952 sta umrla oba najstarejša upokojena profesorja teološke fakultete: Aleš in France Ušeničnik.

Svet za znanost in kulturo je fakulteti 4. marca 1952 poslal dopis, da z ozirom na ustavne določbe o ločitvi cerkve od države teološka fakulteta z 31. (!) junijem 1952 preneha biti državna ustanova. Vprašanje glede nadaljnjega obstoja da bo odslej urejalo ministrstvo za notranje zadeve preko Verske komisije pri Predsedstvu vlade. Obljubili pa so državno subvencijo za vzdrževanje fakultete. Dne 14. junija je dekan Cajnkár od ljubljanskega ordinarija Antona Vovka, ki je veliki kancler cerkvene teološke fakultete, dobil mandat, naj vse uredi za prehod fakultete v cerkveno področje. Dekanat je nato sporočil notranjemu ministrstvu, da se je uredila cerkvena teološka fakulteta v Ljubljani.

Delo fakultete po ločitvi od univerze

Stanko Cajnkar

Leta 1950 je dobila teološka fakulteta naziv samostojne državne visoke šole. To je pomenilo, da je postala neodvisna od univerze, ostala pa je v sestavu državnega visokega šolstva. Dekan je opravljal službo, ki gre le rektorju, čeprav tega naslova ni imel. Kakor druge visoke šole je bila teološka fakulteta podrejena ministru za prosveto.

S tem se položaj ustanove ni bistveno spremenil. Samostojnost je pomenila prehod na višjo stopnjo, čeprav je bila v resnici priprava na izločitev iz sistema državnega šolstva. Tega so se zavedali profesorji in slušatelji. Zato so bili na razočaranje, ki ga je prineslo leto 1952, v glavnem že pripravljeni. Dokazovanje profesorskega zbora, da mora ostati teološka fakulteta del univerze, ker je pač tudi teologija znanost, ni moglo prepričati, ker nova filozofija, ki je dobila skorajda izključno besedo v zakonih o šolstvu in v javnem življenju, teologiji značaja prave znanosti ni priznavala. Argument, da je bila teologija integralni del naših univerz, je bil sicer neovrgljiv, vendar za čas revolucije, ki se novosti ne boji, vse preveč šibek. Tako je kljub intervencijam vseh teoloških fakultet v državi do ločitve prišlo.

Ker je bilo razumevanje slovenskih ministrov in predstojnikov raznih uradov za naše težave in bojazni preko pričakovanja veliko, se je boleča operacija izvršila brez velikih pretresov. Namesto dotacij iz prosvetnega proračuna smo dobili subvencijo, ki ni bila prva leta nič manjša, kakor je bil poprej naš delež univerzitetnega proračuna. Vsi profesorji so ostali na svojih mestih. Kdor je imel dovolj let, je dobil pokojnino, nekateri profesorji so bili priključeni drugim državnim uradom (Univerzitetni knjižnici in Verski komisiji), ne da bi bili tam zaposleni, ostali pa so dobivali plačo iz subvencije. Novi predavatelji so morali dobiti pristanek oblasti, da so mogli predavati, vendar tudi to ni bila nikaka novost, ker so ministri tudi poprej podpisovali nastavitvene dekrete za profesorje teoloških fakultet. V dogovoru, ki ga je cerkvena fakulteta sklenila s predstavniki državne oblasti, je bila vknjižena obveznost predlaganja profesorjevih skript (če jih je imel) organom oblasti, vendar tudi ta omejitev svobode ni bila namenjena le teološki fakulteti in je v praksi hitro zatonila v blagohotno pozabljenje. Večje so bile izgube slušateljev, ki so morali ob vpisu izpričati svojo državljansko lojalnost in neoporečnost, obenem pa so čisto avtomatično izgubili vse olajšave, ki jih zakon daje študentom državnih visokih šol (skrajšan vojaški rok, vozne olajšave, zdravstveno zaščito itd.).

Organi oblasti imajo po zakonu še danes pravico do splošnega nadzorstva nad vsem šolstvom, vendar teološka fakulteta o kaki inspekciji s strani oblasti skoraj ničesar ne ve, ker so bili odnosi med fakultetno upravo in organi oblasti ves čas več kakor le korektni. Sodelovanje med fakulteto in Versko komisijo pa bi mogli imenovati naravnost vzgledno. Težave, ki so kljub temu nastajale, niso izvirale iz človeških nesporezumljenj, temveč iz zapletenosti družbenega razvoja in iz nihanj gospodar-

stva. Zakonov o šolstvu in vojaški obveznosti Verska komisija ni mogla spreminjati. Prav tako ni mogla ustaviti razvrednotenja denarja in dviganja cen. Čeprav nam je bilo ob ločitvi rečeno (ne na Verski komisiji), da bomo dobili več denarja, če ga bomo potrebovali, je poviševanje subvencije močno zaostajalo za našimi potrebami. Dokler so upokojeni profesorji (brez posebnega honorarja) predavali svoje predmete, kakor so to delali poprej, je še nekako šlo, čeprav so dobivali predavatelji, ki so bili plačani iz subvencije, znatno nižje honorarje za svojo popolno zaposlenost kakor profesorji na univerzi, ki so se jim plače poviševale bolj v skladu z gospodarskimi in prosvetnimi potrebami. Zato so morali znaten del bremen za vzdrževanje fakultete prevzeti slovenski ordinariji in redovni predstojniki. Plače pa so še danes tako majhne, da sodijo med fakultetne tajnosti. To je morda vsaj na videz v skladu z željo, da bi naj bila Cerkev resnično »Cerkev ubogih«, ni pa v skladu s koncilsko zahtevo, da morajo biti profesorji dostojno nagrajeni za svoje delo. Profesorjem so potrebne poleg hrane, obleke in stanovanja pač tudi knjige in potovanja. Pomanjkanje teh sredstev pa pomeni tudi uboštvo teologije, ki ne more biti ideal Cerkve ubogih.

Problemi naše teologije v času po osvoboditvi

Teologija kljub božjemu izvoru razodetja, ki je predmet teološkega iskanja, ni nekakšna nadčasovna in za veke utemeljena znanost, temveč živo iskanje zadnjih razumskih osvetlitev, ki se nujno spreminjajo in bi zato ne smele okameneti v tog in nepremakljiv sistem. S tem ni rečeno, da bi take okamenele teologije ne bilo, mislim pa, da je sprejemljiva samo kot ovira, ki spodbuja k živemu teološkemu iskanju.

Ker pomeni vojna s svojimi pretresi prav tako smrt starih iluzij kakor rojstvo novih upov, je mogoče zgraditi analizo nastajanja novih teoloških teorij v času po končani vojni brez sodbe o kvaliteti naše teologije do konca predavanj v letu 1943, ko je okupator nadaljnje organizirano delo prepovedal. Profesorji, ki so se rešili v nove čase, so v glavnem najbrž prav tam nadaljevali, kjer so ob nasilnem koncu svoje delo prekinili. Novica o viharju, ki ga je v velikem svetu povzročila tako imenovana »nova teologija«, je potrebovala dokaj časa, da je prodrla med zidove ljubljanske teološke fakultete. Poprej je samevala morda v knjigah in glavah nekaterih redkih gospodov, ki niso bili zadovoljni z domišljavo vsevednostjo učiteljev krščanske modrosti, ki so se bolj opirali na nezmotljivost avtoritet vseh kategorij kakor pa na resnično svobodoljubno modrost. O tem, kako so ti novi pogledi prodirali v sama predavanja, bi mogli povedati kaj veljavnega samo slušatelji, ki so začeli študirati med vojno, pa so po vojni poslušali iste predavatelje. Vendar je vprašanje, ali so sploh kaj opazili. Tedaj smo bili vsi veseli, da se življenje nadaljuje, da semenišče in fakulteta zopet odpirata vrata mladim ljudem, da je slovenski narod ostal pri življenju in da je svoboden, čeprav je zaradi spominov na staro in zaradi uvajanja neprijetnih novosti nekoliko zbežan. Za premaknitev akcentov v teološki problematiki je bilo

v takem vzdušju (če se je sprva sploh kaj premaknilo) le malo posluha. V kaosu dogodkov so mogle veljati stare teološke razlage za trdno svetovno nazorsko središče. Kot edina katoliška šola, ki je v tem času mogla nadaljevati s svojim delom, je bila fakulteta edina garancija, da verska izobrazba duhovščine in vernikov ne bo zdrknila na raven nekakšne biblije pauperum za analfabete v verskem življenju in teološkem znanju. Misel, da je stara teologija najboljše sredstvo za prepotrebno versko reformo, je morala biti v tistih prvih letih po vojni splošno priznana resnica, o kateri ni treba razpravljati. Vendar sodi vse to v knjigo osebnih spominov, ki najbrž nikoli ne bodo zapisani. Vse skrbi so bile zbrane okrog želje, da bi krščanstvo tudi nove čase osvetljevalo s svojo resnico in s svojimi etičnimi normami.

Fakulteta sama je bila dolga leta po osvoboditvi nepismena. Bogoslovni vestnik ni več izhajal, teološki rokopisi so samevali v predalih, drugih katoliških revij ni bilo. Imeli smo samo nekaj strani verskega lističa »Oznanilo« (nekaj časa tudi Verski list mariborske škofije) in Mohorjevo družbo, ki pa že poprej ni bila založba verskega tiska, temveč kulturno prosvetna ustanova. V »Oznanilu« so sodelovali mnogi profesorji teološke fakultete, čeprav njihova imena večinoma niso navedena. Članki so dobri, lepi in iskreno pisani, velika teologija pa niso, ker je bil prostor zelo zelo omejen, duhovna obzorja pa še hudo zamegljena. Glavni urednik tega resnično modernega verskega lista je bil dr. Fajdiga.

V tej prvi povojni periodi se je morala verska misel zateči v oblike izpovedovanja, ki so bile dogajanju bliže kakor naravnostni teološki članki. V mislih imam zgodovino, psihologijo in leposlovje. Profesor dr. Grivec je mogel priobčevati svoje članke v Razpravah Slovenske akademije znanosti in umetnosti, v Slavistični reviji, v Jugoslovanskem istorijskem časopisu, v Glasniku Muzejskega društva in celo v Acta Academiae Velehradensis. Slovenska apostola Ciril in Metod in njuna velika vloga v življenju našega naroda, vse to je postalo že splošna last naše znanosti in našega ljudstva. Verske misli pa v zgodovinskih člankih o Cirilu in Metodu ni bilo mogoče zamolčati. Tudi zgodovina priča o odresilnosti krščanstva, čeprav pravih teoloških vprašanj niti ne omenja.

Pastoralna psihologija, dr. Trstenjaka pa je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v »novo teologijo«, čeprav knjiga tega izraza ne pozna.

Avtor tega članka S. C a j n k a r (ki je prišel na fakulteto šele proti koncu leta 1947) je spregovoril že kot vodja Verske komisije o živem krščanstvu v svojih leposlovnih delih (Noetova barka, Za svobodo, Povrnitvi), pa tudi v seriji člankov, ki so izhajali v Oznanilu pod naslovom Od človeka do kristjana.

Doba tega dokaj tihega pričevanja sega do leta 1949, ko je začela izhajati duhovniška revija Nova pot. Moji prvi teološki članki, ki jih je prinesla Nova pot, so še dokaj plahi. Obravnavajo bolj razna mejna vprašanja (krščansko pojmovanje politike, socialne dolžnosti krščanskih

ljudi v novem redu, nove poglede na sociologijo in vlogo Cerkve v raznih družbenih sistemih). Članek Naš strokovni študij (l. 1950) pa je že sredi teoloških problemov in prinaša navodila za študij teologije v novih razmerah. »Meditacije ob govoru na gori« (1951, 1952) pa so celo nekakšna posodobljena eksegeza svetopisemskih tekstov. (V resnici so le odlomki knjige, ki ni mogla iziti, ker ni dobila cerkvenega imprimaturja, češ da ni čisto pravovernna. Ko pa je izšlo skoraj vse, kar je bilo napisano [v Novi poti in v koledarju Mohorjeve družbe], ni nihče opazil zmot, ki so motile cenzorja).

Zelo dragoceni so bili (in so še) prispevki dr. Janžekoviča o odnosu Cerkve do države (Nekaj misli o sporazumu med Cerkvijo in državo, Krščanstvo in narodnost, Krščanstvo in etika, Katoliški duhovnik kot učitelj etike, Duhovnik in nova Jugoslavija). To so dokaj nove ideološke razmejitve, zgrajene na temeljih krščanske humanistične filozofije in povezane s pravilnim pojmovanjem individualne in socialne etike. Ko so bile norme za določanje dolžnosti do domovine in do ljudi, ki so imeli v rokah vodstvo družbenega življenja, točno orisane in z dokazi podprte, se je dr. Janžekovič lotil čisto filozofskih problemov. (Dokončno obliko so dobili v njegovi življenjski knjigi Smisel življenja, ki je izšla l. 1966 pri Mohorjevi družbi kot knjiga za člane.) V prvem razdobju so bila to vprašanja teodiceje (Od vede do vere, 1950) in krščanskega svetovnega nazora (Izkustvena znanost in svetovni nazor, 1953), potem pa so se svetovnonazorskim vprašanjem pridružila čisto filozofska in zgodovinsko-filozofska. Posebne zasluge si je pridobil dr. Janžekovič z razpravami o dialektičnem materializmu in o etiki kot vezi med marksizmom in krščanstvom. V teh razmišljanjih je dialog med vernimi in nevernimi dvignjen na stopnjo filozofskega pojasnjevanja. Če upoštevamo dejstvo, da je bilo vse, kar je dr. Janžekovič napisal, domišljeno in formulirano mnogo pred koncilom, ki je dal misli dialoga pečat legitimnosti in nujnosti, je treba njegovemu delu in pogumu dati prav posebno priznanje. Velike misli in pobude, ki so bile nakazane že v Pastoralni psihologiji dr. Trstenjaka, so dobila tu v delu dr. Janžekoviča filozofsko potrditev. Morda bi bili naši prispevki k dialogu (v Cerkvi sami in v odnosu Cerkve do drugih nazorov) vse večji in prepričljivejši, če bi ne sledila Trstenjakovi knjigi doba molka, ki ni bil plod naše nedelavnosti, temveč posledica nezaupanja, ki ne sodi samo v knjigo dolgov profesorjev teološke fakultete. Zaupanje je začelo kliti šele v eri Nove poti, ko so izšli prvi članki o naših dolžnostih v novih razmerah.

Izid prve resnično teološke knjige (Esej o cerkvenem govorništvu — Prolegomena k sodobni homiletiki, 1958) je sam po sebi res že uvod v novo razdobje, vendar je rečeno pod letnico izida Priloga Nove poti. Tu ni šlo več za pomanjkanje papirja, ki je potreben za knjigo, ali za zavrnitev s strani tiskarne, temveč za beg pred ozkostjo cerkvenega cenzorja, ki je avtorju prepredil knjižni natis nebogljenega eseja o govoru na gori. Za Novo pot po izjavi ljubljanskega škofa cerkveni imprimatur ni bil potreben, češ da je to stvar zaupanja. Ker o zaupanju nisem dvomil, sem mogel svoj Esej o cerkvenem govorništvu z mirno vestjo izdati kot prilogo Nove poti.

Da so omejitve, ki so zadevale tiskanje verskih in teoloških knjig, v tem času že prenehale, dokazuje natis celotnega prevoda svetega pisma. Prva knjiga je izšla namreč isto leto kakor Esej o cerkvenem govorništvu. Prevod svetopisemskega teksta sodi po veliki večini še v čase pred 2. svetovno vojno (razen knjig malih prerokov), zato v tekstu samem ni sledov najnovejše biblične tekstne kritike in eksegeze. Oba glavna avtorja prevodov obeh testamentov sta pri redakciji prevedenih tekstov sodelovala (dr. Slavič samo pri prvi knjigi), zato sta sama odločala o pravem smislu spornih mest. Pri opombah pod črto pa sta bila avtorja sodelovanja prof. Aleksiča in Cajnkarja vesela. Po poti takega delovnega prijateljstva so vdrle v slovensko biblijo modernejši razlage, ki so bile tu in tam morda celo na ravni svetovne biblične znanosti. Tako je nova teologija (ki je vedrila tudi v Eseju o cerkvenem govorništvu) dobila domovinsko pravico tudi v slovenski teologiji. (Prizadeven teolog, ki se bo potrpežljivo pretolkel skozi stotine in stotine strani tipkanega Zbornika teoloških član- kov, ki je na pobudo profesorja dr. Grivca začel izhajati leta 1951, ima popolno pravico, da dokaže prisotnost nove teologije tudi v tej publikaciji, ki pa je le malokomu dostopna in nima značaja prave revije.)

Leta 1962 je kot dopolnilo bibličnih uvodov, pojasnil in opomb izšla C a j n k a r j e v a Biblična teologija, s čisto pravim nihil obstat in imprimaturjem mariborskega škofa. Ker je cenzor sam priznal, da je vnet za konservativno eksegezo in introdukcijo, je bilo treba preveč moderne trditve podkrepiti z navedbami iz tujih avtorjev, kar je pri nas že dolgo v navadi. Če bi mogel avtor knjigo še enkrat izdati (kar pa je malo verjetno, ker je bilo zanimanja že pri prvi izdaji bolj malo), bi jo zelo razširil in marsikje moderniziral, ker je tako z bibličnega kakor z dogmatičnega vidika nekoliko zastarela.

Leta 1962 (ko je minilo 500 let od ustanovitve ljubljanske škofije) je izšel tiskani Zbornik razprav teološke fakultete, v katerem so priobčili svoje članke skoraj vsi profesorji, generalni vikar dr. Jože Pogačnik in takratni župnik na Vranskem, sedanjí pomožni škof dr. Vekoslav Grmič. Ker je knjiga vsakomur dostopna, ne bom navajal vseh imen in naslovov, ker bi sami podatki ničesar ne pojasnili, za analizo član- kov samih pa bi bila potrebna posebna razprava. Zato bom ostal zvest svoji glavni misli in bom iskal tudi tukaj samo sledove nove teologije in novih teoloških problemov.

Hrbtnica cele knjige je gotovo najdaljši članek, razprava dr. Strle- ta Dogmatična teologija v službi človeka, ki obsega skoraj 100 strani. Tu je prikazana vsa razgibanost novejši teologije, analizirane so vse smeri, citirani vsi (ali skoraj vsi) moderni teologi, celo šlovenski, in prikazane vse prednosti pa tudi vse nevarnosti novih teorij. Članek je v letih koncila in po njem ohranil svojo aktualnost, čeprav bi avtor danes to ali ono misel najbrž drugače formuliral.

Tudi nekateri drugi profesorji nas seznanjajo z novimi pogledi na svoj predmet. Dr. Aleksič govori »o svetem pismu včeraj in danes«. Že naslov kaže, da ne gre za ponavljanje starih misli. Dr. Snój obravnava najnovejša biblična rokopisna odkritja. Dr. J e r a j je dal svojemu članku naslov: Novejše metodične spremembe v obravnavanju moralne

teologije. Dr. Fajdiga pogloblja svojo priljubljeno tezo o vlogi volje pri verovanju. Dr. Grmič razpravlja o teologiji strahu v evangelijih, tema, o kateri bi v prejšnjih časih komaj kdo spregovoril, v času eksencializma pa je postala zanimiva in vredna obdelave. Drugi profesorji so se srečanju z novimi časi že poprej oddolžili. Dr. Maks Miklavčič, ki je priobčil v Novi poti vrsto člankov o pomenu sv. Cirila in sv. Metoda in o naši slovenski domovini, se je v Zborniku, posvečenem 500-letnici ljubljanske škofije, lotil seveda prav tega jubileja in je spregovoril o zgodovinskih temeljih in razvoju ljubljanske škofije. Dr. Janžekovič se je lotil čisto filozofskega vprašanja odnosa med intelektualizmom in voluntarizmom, dr. Trstenjak pa je napisal dolgo študijo o psihoterapevtskih pogledih na človeka, ker se je po Pastoralni psihologiji težišče njegovega zanimanja pomaknilo v čisto izkustveno psihologijo. Njegova Psihologija dela je izšla v času, ko je bila teološka fakulteta še samostojna državna visoka šola. Vrsta njegovih člankov je izšla v tujih revijah in jih doma komajda poznamo. Tudi dr. Močnik, ki je napisal za Novo pot lepo število razprav z juridičnega področja (Ločitev Cerke in države, 1953, Svoboda vesti, 1954, Patriotizem, 1951, Cerkev in država, 1953) si je za Zbornik prihranil drobno vprašanje iz čistega cerkvenega prava. Članek ima nekoliko enigmatičen naslov: Pomen in smisel pravca 6. Zbornika C. P.

Docent p. Roman Tominec je svoje prve članke o sakralni umetnosti kakor tudi o sodobni pastorizaciji priobčil že v Novi poti. Za Zbornik pa je napisal Poročilo o razstavi »uporabne sakralne umetnosti« ob priliki petstoletnice ljubljanske škofije.

Koncil je s svojimi novostmi pretresel ves svet. Profesorji teološke fakultete so pisali o njem v Družini, nekateri pa tudi v Novi poti in v novem Bogoslovnem vestniku, ki je kot tiskana revija začel izhajati leta 1965. Največ pozornosti mu je posvetil avtor teh vrst, ki je v obširnih razpravah popisal in (vsaj delno) analiziral delo vseh zasedanj. Tako je nastala zajetna knjiga, ki obravnava poleg zgodovinskih vprašanj tudi čisto teološka. (Misli o koncilu, posebne številke Nove poti od XIV. letnika dalje).

Obnovljeni Bogoslovni vestnik kot strokovna teološka revija daje profesorjem teološke fakultete v Ljubljani priliko za tiskanje razprav, s katerimi stopajo tudi pred mednarodno javnost, saj to revijo zamenjujemo z mnogimi teološkimi ustanovami po svetu. Že pregled nekaj letnikov te, po 20-letnem presledku leta 1965 obnovljene revije priča o obširnem in često pogumnem teološko-znanstvenem raziskovanju v pokoncilski dobi.

Zadnja leta se je starejšim profesorjem pridružila vrsta novih, ki sestavljajo skripta, pišejo članke in celo knjige. Njihovo delo sodi v sedanost. Zgodovinar, četudi je zgolj priložnosten, pa v živo sedanost nima pravega dostopa.

Delo, ki so ga stari in mladi profesorji v eni najtežjih dob naše zgodovine opravili, ni tako veliko, da bi nas zavajalo v napuh, pa tudi ni tako majhno in nebogljeno, da bi se ga morali sramovati. Razodeva vsaj

mного dobre volje in iskrenosti. Pa tudi nekaj znanja. Vse bo tudi vnaprej na voljo našim slušateljem, ki bodo nekoč prevzeli našo dediščino.

Vem, da smo prišli na fakulteto kot predavatelji in ne kot pisatelji. Pa je že tako, da je naše pisateljstvo bolj vidno znamenje profesorske dejavnosti kakor predavanja, ki jih nihče ni priobčil v knjigi, pa naj so bila še tako dobra. Zato je takšen pregled opravljenega dela, kakor je moj, nujno enostranski. Imen nekaterih profesorjev v njem ni, ker je ostalo njihovo delo samo v spominu slušateljev, ali pa leži pozabljeno v natipkanih skriptih. Pravičen kronist bi imel dolžnost, da bi se informiral o delu profesorjev pri bivših slušateljih in bi poleg tiskanih člankov in knjig preštudiral tudi vsa skripta, ki so jih profesorji priznali za svoja. V takem pregledu, kakor je moj, je to nemogoče. Ni dvoma, da so taki »čisti« predavatelji prav tako kakor profesorji pisatelji pogledali času in problemom v obraz in so s svojo besedo pomagali oblikovati mladi duhovniški rod. (O skriptih prinaša nekaj malega priloga I.)

Če bi ne bilo koncila, koncilskih konstitucij in dekretov, bi se moje prikazovanje teološke problematike in odgovorov nanjo najbrž ne moglo otresti očitka pristranosti. Iskanje sledov nove teologije v spisih naših profesorjev bi že samo po sebi veljalo za pristranost. Ker pa je koncil vse zdrave novosti legaliziral, če jih že ni razglasil za edino pot (kakor npr. dialog, ekumenizem, Cerkev kot ljudstvo božje itd.), je iskanje sledov nove teologije v spisih naših predavateljev že nekakšna razlaga koncilskih sklepov. Veliko delo, ki bo obsegalo 4 knjige (doslej je izšla ena) in ima naslov »L e t o s v e t n i k o v«, je prav tako kakor nekatere druge teološke knjige in publikacije odziv na pobude koncila, in je namenjeno vernikom in duhovnikom (vsemu božjemu ljudstvu) na slovenski zemlji in povsod, kjer slovenski kristjani žive. Pri njem sodelujejo v prvi vrsti profesorji naše fakultete, glavni pisatelj in urednik pa je profesor dr. Maks Miklavčič.

Profesorski zbor kot organizirana skupnost

Statuti teoloških fakultet so v svojih temeljih zelo stari. V srednjem veku in še dolgo potem so bile teološke fakultete središča univerz in so bile v sklopu univerz na prvem mestu. Tega prvenstva jim danes tudi tam ne priznavajo radi, kjer so teološke fakultete še sestavni del univerze. Misel, da teologija zaradi božjega elementa, ki ga predstavlja razodetje, ne sodi kot enakovreden partner na laično univerzo, že dolgo spodjeda pravice, ki si jih teologija še vedno lasti. Pri nas sodi borba za tako priznanje v svet spominov, ki nas nič ne vznemirjajo. Danes smo priznana cerkvena teološka fakulteta in to nam zadostuje. S tem naše naloge niso nič manjše, kakor pa bi bile v zboru laičnih univerzitetnih ustanov.

Pravzaprav je fakulteta tudi pred ločitvijo od univerze veljala za cerkveno institucijo. Tudi poprej je bil ordinarius loci veliki kancler fakultete, zaradi povezave z državno univerzo pa je to službo opravljal zelo diskretno. Na videz je opravilo vse posle vodstvo fakultete, slovesne promocije pa je izvršil rektor univerze. Po ločitvi od univerze pa je bilo po sebi umevno, da bo imel v bodoče veliki kancler (kot nekakšen rector

magnificus) več ingerence na fakultetno vodstvo in na profesorski zbor. Vendar je tudi danes skoraj vse, kar zadeva fakulteto, v rokah profesor-skega zbora in fakultetne uprave, ki ji načeljuje dekan ob asistenci prodekan. Veliki kancler prihaja le k zadnjim doktorskim izpitom, podpisuje doktorske diplome in posreduje direktive, ki prihajajo iz Rima. V bistvenih uredbah se drži fakulteta starega statuta, ki je bil narejen v skladu v konstitucijo Scientiarum Dominus, čeprav je bilo treba v teku let uvesti marsikaj novega. Razmestitev profesorjev na stolice je imela večji pomen, ko se je državna oblast pri nastavitvah strogo ravnala po ustanovljenih mestih. V času po ločitvi so stolice izgubile svoj prejšnji pomen, ker se državna oblast ni več vmešavala v notranjo ureditev fakultete, cerkvena pa je bila vsaj pri imenovanju rednih profesorjev zelo počasna. Tako se je zgodilo, da je leta 1967 dekan dr. Trstenjak sam predlagal velikemu kanclerju, da naj imenuje nekatere predavatelje za redne profesorje, ker je bil v tistem času edini redni profesor na fakulteti.

Profesorski zbor je dobil v zadnjih desetletjih znatno drugačno podobo, kakor pa jo je imel v času med obema vojnoma. Starejši profesorji so bili v času po ločitvi od univerze upokojeni, vendar so iz vneme in prijaznosti predavali, dokler se je le dalo. Potem so zapovrstjo zboleli in razen enega vsi umrli. Če primerjate seznam predavateljev teološke fakultete v letu 1919/1920 s seznamom iz leta 1969 (prvega najdete v kroniki dr. Smolika, drugega pa v drugem dodatku k temu članku) vam bo takoj jasno, da je ostala struktura šole v bistvu ista, da pa so imena prvega seznama razen enega samega (to je ime železomašnika dr. Josipa Demšarja) samo še zgodovinski spomin. Petdeset let je za univerzitetne profesorje, ki ne nastopijo svoje akademske kariere navadno kar takoj po opravljeni diplomi, kar dolga delovna doba, ki jo le redki absolvirajo.

Naslavi in imenovanja so vsaj deloma razvidni iz seznama profesorjev in predavateljev, ki predavajo v šolskem letu 1969/70. (Glej prilogo II.)

Seznam dekanov je naveden posebej. (V dodatku III.) Dejstvo, da je bil nekdo dekan šestnajst let, čeprav so se volitve vršile vsako leto, utegne biti poznejšim rodovom telogov povod za napačne domneve. Povem lahko samo to, da izbira ni padla nanj zaradi kakih izrednih sposobnosti, tako upravnih kakor znanstvenih, temveč zaradi upanja, da bo pod njegovim vodstvom fakulteta uživala mir in tako služila svojemu namenu. Upravne posle je večje in vestno opravljal ves čas dr. Fajdiga kot prodekan.

Vrsta profesorjev je bila in je deloma še zaposlena z delom, ki ne sodi nujno med opravila fakultetnih predavateljev. Nekateri so bili v dušnem pastirstvu kot župniki (dr. Grmič, dr. Steiner), drugi kot duhovni pomočniki (dr. Strle, dr. Perko, dr. Miklavčič); p. Roman Tominec je še vedno župnik, dr. Fajdiga je stolni kanonik, dr. Rozman župnijski upravitelj, dr. Rode in dr. Dermota opravljata vodstvena in pedagoška opravila v svojih samostanskih skupnostih. Dr. Ojnik ima službo v mariborskem bogoslovnem semenišču, obenem pa organizira novo župnijo v mariborskih predmestjih. Dr. Valenčič in dr. Smolik vršita službo študijskih prefektov v ljubljanskem velikem semenišču, čigar rektor je docent dr. Oražem. Predavatelji, ki predavajo samo na mariborskem oddelku fakultete, so skoraj brez izjeme v dušnem pastirstvu. Rektor semenišča

in prodekan fakultete dr. V. Grmič je mariborski pomožni škof, profesor Krošl je ohranil službo podeželskega dekana, dr. Plemenitaš je upravitelj župnije, Karol Jaš je sicer upokojen, a še vedno pomaga v dušnem pastirstvu, J. Rajhman je spiritual, dr. Šef je član jezuitskega reda in zaposlen v svoji redovni hiši.

Taka dvojna ali celo trojna zaposlitev ni sicer nikakšen ideal, ker je nujno ovira pri znanstvenem delu. Ker pa je bilo rečeno, da bi morala biti vsa teologija pastoralna, je mogoče videti v tej dodatni zaposlitvi sredstvo za zbiranje življenjskega znanja, ki ga sam študij ne more dati. Šele takrat, ko duhovnik zaradi zaposlenosti ne more biti niti strokovnjak v teologiji in ne dober dušni pastir, je tako preobilje dolžnosti, de malo' in bi ga bilo treba odpraviti.

Vendar tudi profesorji, ki niso v pravem dušnem pastirstvu, niso brez obveznosti (večinoma svobodno prevzetih), ki ne sodijo v seznam fakultetnih opravil. Nekaj let po osvoboditvi so predavali (vsaj nekateri) o teoloških vprašanih slušateljem drugih fakultet in izobražencem, ki so si želeli verske poglobitve. Ko teh tečajev več ni bilo (mislim, da smo jih iz previdnosti sami opustili), so prevzele dolžnosti verske izobrazbe in vzgoje publikacije in verski listi. Zadnja leta pa so organizirale ljubljanske župnije vrsto predavanj in tečajev, na katerih sodelujejo predvsem profesorji naše fakultete. Isti profesorji oskrbujejo z rednimi predavanji tudi tečaje za katehislinje, ki jih organizira cerkveno vodstvo.

Stikov s tujino so imeli predavatelji fakultete prva leta po osvoboditvi zelo malo. Prvi, ki si je odprl pot v veliki svet, je bil dr. Trstenjak kot strokovnjak za psihologijo. (Glej prilogo IV!) Moji izleti na Koroško, so bili bolj apologetične narave. V času, ko so se v tujini, čeprav je bila zelo blizu naši domovini, dušili v kaosu laži o razmerah v Jugoslaviji, je bilo kar prav, če je kdo z osebnim pričevanjem nastopil v obrambo svoje domovine. Isti namen so imela moja predavanja na univerzi v Hamburgu, na kongresu v Vzhodnem Berlinu, na zborovanju v Loccumu in na velikem dialogu v Marijanskih Laznyh. V Loccumu je predaval o naši zgodovini tudi dr. Miklavčič. Dr. Trstenjak je opravil podobno delo v ZDA. P. Roman Tominec je bil večkrat v Avstriji in v ZR Nemčiji, kjer je predaval o arhitektu Josipu Plečniku in zbiral podatke o novi sakralni umetnosti. Vse to sodi v dobo pionirstva. Zdaj, ko so vse meje odprte, tudi potovanja teoloških profesorjev niso nič nenavadnega.

Teološka fakulteta je začela svojo univerzitetno kariero leta 1919, ko je dobilo staro ljubljansko bogoslovje novo ime in višji čin. Raven znanstvenega dela se s tem ni bistveno dvignila. Spremenila pa se je samozavest profesorjev in slušateljev. Oboji so postali člani najvišje znanstvene ustanove, ki jo narod premore in ki je odprta vsem. (Akademije znanosti so elitne institucije in so navadno mlajšega datuma.)

Ljubljanska teološka fakulteta je imela ob koncu šolskega leta 1919/20 94 rednih in 7 izrednih slušateljev. Po veliki večini so bili to bogoslovci ljubljanske škofije. Lavantinska škofija je imela svoje bogoslovje. Iz Maribora so prihajali v Ljubljano le redki absolventi, ki so hoteli delati doktorat. Primorski bogoslovci so študirali v Gorici, koroški pa v Celovcu. Zato je težko povedati, koliko študentov teologije je slovenska zemlja

prva leta po svetovni vojni premogla. Za časa vojne je število bogoslovcev občutno padlo. Ko so Nemci leta 1941 mariborsko bogoslovje razgnali, so se slušatelji razkropili po svetu in študirali, če so sploh mogli študirati, v raznih mestih takratnega nemškega rajha in Mussolinijevega imperija. Te statistike še ni nihče zbral. Leta 1945, ko je bilo vojne in okupacije konec, je premogla ljubljanska teološka fakulteta samo 52 slušateljev. Leta 1969 se jih je vpisalo 346. Zaradi cele vrste sprememb, ki jih je prinesla polovica preteklega stoletja, je pri vseh statistikah potrebno pojasnilo, ker številke same ne morejo biti svoj lastni interpret. (To delo prepuščam podrobnejši zgodovinski študiji.)

Do leta 1952 je imela tudi naša fakulteta redne in izredne slušatelje. V dogovoru z organi oblasti, ki je bil sklenjen ob ločitvi od univerze, pa je bilo določeno, da bo imela v prihodnje fakulteta samo redne slušatelje. Ta odločba je pomenila breme, imela pa je najbrž več pozitivnih kakor negativnih rezultatov. Bogoslovci so bili tako prisiljeni k intenzivnejšemu študiju, ker so se morali vsi truditi za dosego diplome. Poleg tega pa se niso mogli vpisovati kandidati brez opravljene mature, kakor se je to dogajalo poprej. Ker je predpis o obveznosti mature veljal tudi za sprejem v semenišče, je bila tako onemogočena skoraj sleherna stranska pot, ki bi brez celotnega opravljenega teološkega študija mladega človeka pripeljala v svečeništvo. Tudi vstop v samostan ni poti do sacerdocija olajšal, ker so se skoraj vsi redovi sprijaznili z mislijo, da je najbolj prav, če se odpovedo svojim bogoslovnim šolam in pošiljajo svoje študente na fakulteto. Tako so skoraj vsi slovenski študentje teologije (svetni in redovni) zbrani pod streho iste fakultete. (Nekaj te »strehe« je že drugo leto v Mariboru, šola pa je ena sama.)

Če bi sodili po vpisanih redih, bi morali reči, da so učni uspehi izredno veliki. Vendar je treba pojasniti, da je redovanje duhovnih gospodov (pa naj bodo navadni kateheti, srednješolski profesorji ali fakultetni predavatelji) nekoliko prijaznejše kakor klasifikacije matematikov ali slovničarjev. Če to upoštevamo, so pravi uspehi precej na isti ravnini kakor na svetnih univerzah. Razlika je le v številu padlih, v katerem teološka fakulteta ne more tekmovati s svetnimi. To pa ni posledica profesorske popustljivosti, temveč semeniškega reda, ki študenta sili k delu in mu tako omogoča uspehe.

Najvišja stopnja, ki jo more študent teologije doseči, je doktorat. Imena doktorjev cerkvene fakultete in njihovih disertacij so navedena v posebnem seznamu v tej številki Bg. vestnika. Teksti vseh disertacij, pisanih, tipkanih in tiskanih (od l. 1919—1969) so shranjeni na dekanatu. Najbrž to skrbno varstvo ni v prid naši teološki znanosti, ker so dokaj resna teološka dela na tak način dostopna samo najbolj radovednim in prizadevnim študentom in duhovnikom.

Doktorski izpiti in promocije so javni in v načelu dostopni vsem slušateljem in radovednim gostom, praktično pa so zelo interne slovesnosti, ki imajo le malo obiskovalcev. To pomanjkljivost bi mogli brez posebnih težav odpraviti.

Obiskovanje obveznih predavanj in seminarjev kakor tudi polaganje izpitov je mogoče in včasih celo uspešno tudi brez znatnih zalog veselja

in navdušenja. Delo v društvu, ki so ga slušatelji sami ustanovili, pa je brez vneme in veselja obsojeno na popoln neuspeh. Na čisto cerkveni fakulteti lahko deluje samo društvo, ki se omejuje na fakulteto, semenišče in redovne hiše. Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev je bilo ustanovljeno leta 1952. Čeprav hoče nadaljevati tradicije nekdanjega Cirilskega društva, ki so ga ustanovili ljubljanski bogoslovci že v času Avstrije in so ga v času po ustanovitvi univerze spremenili v akademsko društvo, pa je vendarle nekaj novega, ker so se časi tako spremenili, da je bilo treba nekdanjim namenom dodati še nove.

Historiat društva so napisali slušatelji sami. (Glej prilogo V!) Izdajajo svojo revijo Pogovori (poprej Razgovori). Nam so znani njihovi vsakoletni občni zbori (povezani po veliki večini s proslavo 29. novembra). Povabljeni smo bili tudi na proslave Prešernovega dne in na razne druge spominske svečanosti. V dodatku VI najdete tudi seznam skupnih majniških izletov, ki so jih organizirali slušatelji. Povabljeni so bili vedno tudi profesorji, odzvali pa so se navadno le redki. Ker so bili izleti bolj poučni, dušno pastirski potujoči seminarji kakor pa zabavne ekskurzije (čeprav tudi dobre volje, pesmi in šale ni manjkalo), je verjetno, da so imeli profesorji zelo tehtne razloge za svoje izostanke.

Manj veseli in vabljeni opravki so čakali slušatelje v sobi, kjer so razmnoževali skripta svojih profesorjev, pa tudi prevode raznih verskih spisov. Tako je nastala velika zaloga teološke in verske literature, ki je prav tako kakor zbirka doktorskih disertacij dostopna dokaj skromnemu krogu prizadevnih bralcev. (Podrobno poročilo o publikacijah društvene skriptarne bi sodilo v društveno revijo.)

Proslave in slovesnosti

Fakulteta začenja šolsko leto s skupno službo božjo (z mašo in nagovorom). Prizorišče teh otvoritvenih slovesnosti se je spreminjalo. Sprva smo se shajali v semeniški kapeli, pozneje v adaptirani kapeli nekdanjega Alojzijevišča, kjer ima fakulteta svoje prostore, zadnja leta pa v stolnici, ker so postali vsi drugi prostori premajhni. K slovesnostim v stolnici so povabljeni tudi študenti drugih fakultet in drugi izobraženci. Pride pa lahko kdorkoli.

Veliki kancler Anton V o v k, takrat še samo škof, je predlagal, da bi naj obhajala fakulteta in semenišče dva praznika, 8. decembra bi naj bil praznik kongregacije, 7. marca, god sv. Tomaža Akvinca, pa praznik fakultete. Fakulteta je predlog sprejela. Tako sta se izoblikovali dve lepi vsakoletni slovesnosti. 8. december je čisto religiozen praznik. Obsega sprejem novih bogoslovcev v Marijino kongregacijo in kratko pobožnost. Tomažev dan (to ime je goriški administrator dr. Toroš preganjal in zahteval bolj primeren naziv, na primer »dan sv. Tomaža«) pa je praznik krščanske teologije in filozofije. Pa se tudi ta velika slovesnost začenja s službo božjo in posebnim nagovorom. Nadaljuje pa se v predavalnici

ali pa (tako zadnja leta) v stolnici, kjer je za vse udeležence dovolj prostora. Dan sv. Tomaža je skupna prireditev profesorjev in slušateljev. Slušatelji nastopajo z branjem raznih tekstov, ki sodijo k teološki slovesnosti, deklamirajo in kaj pojejo, profesorji pa morajo nastopati kot predavatelji. (Datume, imena predavateljev in naslove predavanj najdete v dodatku VII.)

Zadnja leta so Tomaževe proslave posvečene ekumenski ideji. Profesorji in slušatelji beograjske pravoslavne teološke fakultete so postali že redni gostje teh naših proslav, ki se nadaljujejo še pri skupnem obedu v semenišču, kjer gostje izražajo svoja voščila in se ogrevajo za ekumenizem. Popoldan (včasih tudi še naslednji dan) pa je namenjen za izlete in prijateljske obiske po slovenski zemlji. Udeležba zastopnikov zagrebške katoliške teološke fakultete slovesnost nemalo povzdigne. Ker pa obhaja Zagreb prav tako praznik sv. Tomaža kakor Ljubljana, so ti obiski redkejši. Pravoslavni fakulteti ljubljanski profesorji in teologi na praznik sv. Janeza Bogoslovca (Evangelista) obisk vrnejo. Sprejem v Beogradu je vedno izredno prisrčen in prijateljski. Ta bratska povezanost dveh najvišjih šol obeh Cerkva je bolj kakor vse drugo znamenje novih časov in poročstvo lepše prihodnosti. Poleg teh rednih proslav je doživela fakulteta tudi vrsto izrednih slovesnosti.

Na proslavi 100-letnice prenosa škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Labodski dolini v Maribor je zastopal fakulteto prodekan dr. Fajdiga.

20. decembra 1968 je bil v ljubljanski stolnici ustoličen za rezidencialnega škofa apostolski administrator Anton Vovk, veliki kancler teološke fakultete. Profesorji in slušatelji so se proslave udeležili.

25. septembra 1960 je bil dr. Maksimilijan Držečnik ustoličen za mariborskega škofa. Slovesnosti se je udeležil dekan z nekaterimi mariborskimi slušatelji.

20. septembra 1960 je bil škof Anton Vovk promoviran za častnega doktorja teološke fakultete. Ker ni šlo, da bi velikega kanclerja, ki je najvišji predstojnik fakultete, promoviral dekan, ki mu je podrejen, je rimska kongregacija za semenišča in visoke šole poverila to nalogo beograjskemu nadškofu dr. Josipu Ujčiću, nekdanjemu profesorju ljubljanske teološke fakultete. Dr. Ujčić je dal promociji pečat izrednosti s svojim klasičnim latinskim nagovorom. Navzoči pa so bili še drugi slovenski cerkveni dostojanstveniki: mariborski škof dr. Držečnik, apostolski administrator Slovenskega Primorja dr. Mihael Toroš in delegat Albin Kjuder. Dr. Ujčića je spremljal škof Bukatko, zagrebškega nadškofa pa je zastopal dr. Mijo Pišonić. Prišla pa sta tudi dva odlična zastopnika svetne oblasti, predsednik slovenske Verske komisije Boris Kocijančič in sekretar Franek Sladič.

Leto 1962 je potekalo v znamenju praznovanj ljubljanske škofije. Najprej smo obhajali njeno petstoletnico. 6. septembra l. 1462 je papež Pij II. ustanovil ljubljansko škofijo, škof Žiga Lamberg pa je kot prvi škof prevzel vodstvo in upravo šele 6. junija 1463. Ob petstoletnici je ljubljanska škofija postala nadškofija in škof Anton Vovk nadškof.

24. marca 1962. leta se je fakulteta udeležila svečanosti ustoličenja novega nadškofa v stolnici in v nadškofijski palači.

V okvir proslav petstoletnice sodi razstava sakralne uporabne umetnosti, ki jo je organiziral s pomočjo šolskih sester docent p. dr. Roman Tominec. Razstava je bila odprta od 8. do 12. septembra 1962. Dr. Marijan Smolik pa je pripravil razstavo slovenske teološke literature pod geslom »Prispevek Slovencev k bogoslovni znanosti«. Del razstave je vzela pod streho fakulteta, ostalo pa je bilo razstavljeno v lepi semeniški biblioteki.

Najbolj primerno pa se je fakulteta vključila v proslavo petstoletnice s prvim tiskanim Zbornikom teološke fakultete, o katerem je bilo povedanih že nekaj besed v poglavju o problemih, pred katerimi se je znašla fakulteta v času po ločitvi od univerze. V seznam spominskih slovesnosti sodi tudi stoletnica smrti Antona Martina Slomška, ki so jo obhajali v Mariboru 23. septembra leta 1962. Fakulteto je zastopal dekan.

Leta 1964 je postal dr. Janez Jenko škof in apostolski administrator v Slovenskem Primorju. Svečanost se je vršila v Logu pri Vipavi. Fakulteto je zastopal dekan.

Podobnih slovesnosti je bilo še več. Kanonik dr. Jože Pogačnik je že leta 1963 postal pomožni škof, po smrti nadškofa Antona Vovka pa tudi ordinarij in nadškof (1964). V zadnjih letih smo bili navzoči še pri dveh škofovskih posvečenjih. Dr. Stanko Lenič je postal pomožni škof ljubljanskega nadškofa, profesor dr. Vekoslav Grmič pa pomožni škof mariborskega ordinarija.

Tečaji, razstave, kongresi, akademije

Tečaji, ki jih prireja fakulteta, so namenjeni dušnim pastirjem, ki si žele in potrebujejo poglobitve svojega teološkega znanja. Prvi takšen poskus je bil svetopisemski tečaj od 4. do 5. aprila leta 1961. Predavali so profesorji dr. Snoj, dr. Aleksič, dr. Cajnkar, dr. Oražem in vikar Rozman. Na drugem teološkem tečaju (od 20.—24. januarja 1967) so bila na vrsti filozofska, dogmatična in pastoralna vprašanja. Na tečaju leta 1969 je bila na vrsti zopet biblična problematika. Predavali pa so: dr. Dermota, dr. Rozman in dr. Cajnkar. Udeležba je bila vedno zelo lepa, zanimanja ni manjkalo, pa tudi disciplina je bila na dostojni višini. (Tečaj za katehistinje, kakor tudi tečaji za izobražence in študente se vrše na fakulteti, vendar ne pod vodstvom fakultete.)

Poleg razstave sakralne umetnosti in razstave slovenske teološke literature je bila na fakulteti l. 1957 (aprila) tudi katehetska razstava. Dr. Josip Demšar, edini izmed predavateljev, ki so bili člani prvega profesorskega zbora teološke fakultete in je še danes živ in zdrav, vendar kot upokojenec ne predava več, je bil takrat osemdesetletnik.

Katehetski kongres na Bledu leta 1967 je organizirala fakulteta skupaj s katehetskim društvom iz Münchena. To je bila zelo lepa in

zanimiva prireditve, vendar so bili udeleženci in predavatelji predvsem Nemci in Avstrijci, med predavatelji pa je bil tudi zelo znan holandski teolog, ki je zasul zbor z novimi problemi in povzročil tudi precej nemira in razburjenja. Dr. Dermota je imel delež pri vodstvu kongresa, dekan Cajnkar pa je zbor pozdravil v imenu fakultete.

Prostori, ki so nam delavnica in dom

Če bi se kdo, ki že od leta 1945 ni videl starega alojzijeviškega poslopja, znašel znova pred fasado naše častitljive delavnice na Poljanski cesti, bi rekel, da se je zunanost te odlične šole tako malo spremenila kakor temeljne teze naše dogmatike. Šele pogled preko dvorišča in majhnega vrta bi mu zavest o nespremenljivosti omajal. Tam, kjer je bil nekoč vrt s sadovnjakom, so danes stolpnice in garaže. Muzej sestre vrtnarice, ki je bil prislonjen na naše zidove, se je preselil bogvekam. Spremembe v notranjosti poslopja pa bi še vedno ne bile vidne. Šele radovedno odpiranje vrat (če zaradi zanikrnosti niso že odprta) bi človeka, ki zaupa v negibnost starih ureditev, prepričalo, da se vendarle moti. Saj skoraj ni prostora, ki bi bil ostal, kakršen je bil. Kapelo smo po zaslugi p. Romana obnovili in adaptirali, da je seminar cerkvene umetnosti in bogoslužni prostor obenem. Prostori, ki smo jih morali odstopiti agronomski fakulteti, so zopet naši. Sanitarije (ki so sodile v muzej nehigienskih naprav) so modernizirane od pritličja do drugega nadstropja. Stare lesene stopnice, ki so vodile v prvo in drugo nadstropje, so nadomeščene z novimi, ki so iz kamna. Hodniki so modernizirani, stare lesene plošče na zidovih med arkadami smo odstranili in položili marmornate. Sobe so adaptirane novim potrebam. Knjižnica je dobila mnogo novih knjig in se je razrastla v več prostorov; iz prvega nadstropja je mogoče priti v drugo po novih lesenih stopnicah. Knjige šentviškega konvikta so tudi upravljene na fakulteti. Izpraznjene sobe so sedaj predavalnice. Dekanat je že od ločitve iz sestava univerze v prostorih alojzijevišča. Gospodje, ki so stanovali v prostorih fakultete, so pomrli (oba Ušeničnika, profesor Stanovnik in katehet Pivek), njihove prostore pa je fakulteta adaptirala za svoje namene. Število strank, ki še vedno gostujejo v prostorih fakultete, je že zelo majhno. Vrata in okenski okviri so prepleskani (okna pa so še vedno zelo slaba). Razsvetljava je skromno modernizirana, vodovodne naprave nekoliko izpopolnjene, fasada obnovljena, žlebovi, streha in dimniki popravljani. Nekaj stranskih prostorov je fakultetna uprava odstopila študentom za skriptarno in uredništvo njihovih publikacij. Za uresničitev velikih načrtov (zidanja novega poslopja poleg starega, ali pa vsaj nadzidave sedanjih prostorov) nam še vedno manjka denarja. Vendar bi brez pomoči Verske komisije in slovenskih cerkvenih predstojnikov tudi te dokaj skromne lepote operacije, ki smo jih tvegali, ne bile mogoče. Fakulteta je prispevala predvsem svoje želje, prošnje in nadlegovanja. Skrb za realizacijo popravil je prevzel gospodarski sosvet, ki ga je spodbujal in energično vodil takratni prodekan dr. V. Fajdiga.

Napredovanja in odlikovanja

Po ločitvi od univerze se je red napredovanj in imenovanj občutno zmedel. Vsako napredovanje je ogrozilo naš proračun. Dokler so upokojeni profesorji še predavali in ni bilo čutiti potrebe po novih imenovanjih, je bilo vse dokaj v redu. Potem se je zataknilo pri imenovanju novih rednih profesorjev. Nekateri predavatelji niso dobili predpisanega nihil obstat, čeprav so smeli dalje predavati. Zato so ostali, kar so bili, izredni in docenti. Po smrti upokojenih rednih profesorjev je imela fakulteta nekaj časa pravzaprav samo enega aktivnega rednega profesorja. Ta nered na vrhu, ki ga ni povzročila fakulteta, je vplival tudi na vsa druga imenovanja. Zato je danes v zboru preveliko število docentov in raznih predavateljev, ki opravljajo službo rednih in izrednih profesorjev, premalo pa rednih in izrednih.

V času po letu 1952 so dobili nekateri profesorji nove častne naslove ali so nove pridružili starim. Prelat dr. L u k m a n in prelat dr. G r i v e c sta postala protonotarja. Dr. S l a v i č je ostal prelat, dr. F a j d i g a je postal monsignor, kanonik in nato prelat, dr. J e r a j monsignor, dr. A l e k s i č monsignor in nato prelat, dr. F a b i j a n častni kanonik ljubljanskega kapitlja, dr. O r a ž e m konzistorialni svetnik, dr. G r m i č pa celo pomožni škof mariborske škofije.

Slovo od tega sveta

Ločitvi od univerze je božja Previdnost dodajala dokončne poslovitve od zavoda, v katerem so profesorji z veseljem opravljali svoje odgovorno in lepo učiteljsko službo. Poleg velikega kanclerja Antona V o v k a, ki je dekana pooblastil, da uredi vse potrebno za prehod fakultete v zgolj cerkveno področje in ga je fakulteta (kot edinega do leta 1969) počastila z naslovom častnega doktorja, se je poslovil od svoje škofije in svoje teološke fakultete dne 7. julija 1963. Leto pozneje je umrl negov promotor, beograjski nadškof dr. Josip U j č i ć (na veliki petek leta 1964), nekdanji profesor in dekan ljubljanske fakultete. Leta 1958 je umrl prelat S l a v i č. (To leto je začel izhajati prevod svetega pisma stare zaveze, ki ga je oskrbel pokojnik, ne da bi mu bilo dano doživeti izid celotnega dela.) Leta 1958 je umrl profesor dr. L u k m a n. Po natisu celotnega prevoda sv. pisma, tudi Nove zaveze, je umrl drugi bibliclist, prelat dr. Andrej S n o j. Naslednje leto (1963) se je poslovil še protonotar dr. France G r i v e c, neumorni raziskovalec naše stare cerkvene zgodovine in označevalec ekumenske misli. Leto pozneje je odšel s tega sveta monsignor dr. Josip J e r a j, profesor moralne teologije. Nedolgo potem se je pridružil našim potnikom v večnost še č. kanonik dr. Janez F a b i j a n, profesor dogmatične teologije. Za njim se je odselil v harmonijo onstranske sreče še učitelj koralnega petja, kanonik Venčeslav S n o j. Kanonik Franc G l i n š e k, stolni župnik, ki je učil naše teologe latinskega jezika, in knjižničar dr. Fr. J e r e, sta bila tako ozko povezana z našo fakulteto, da je bilo njuno slovo od tega sveta tudi naša bolečina. V decembru 1969

se je od nas poslovil dolgoletni redni prof. cerkvenega prava dr. Vinko Močnik.

Čeprav smo imeli celo vrsto spominskih slovesnosti s službo božjo in govori, čeprav smo se vseh spominjali pri svojih vsakoletnih spominskih zadušnicah, se mi vendarle dozdeva, da se tem zvestim pokojnim sodelavcem in prijateljem še nismo oddolžili tako, kakor bi to mogli.

Še ena ločitev, ki pa je znamenje rasti in življenja

Mariborska škofija nasilne smrti svoje visoke bogoslovne šole ni nikdar prebolela. Leta 1945, ko so začele na Slovenskem Štajerskem slovenske šole z novim delom, je bila najvišja med njimi tako nebogljen (brez prostorov, brez knjižnice, brez denarja in stanovanjskih prostorov), da je bila misel na skorajšnjo obnovo njenega delovanja močno iluzorna. Na fakulteti v Ljubljani je bilo stanje dokaj boljše, ker so prostori s predavalnicami in knjižnico ostali v lasti škofije. Tudi veliko semenišče (čeprav delno zasedeno) je moglo začeti z delom. Primanjkovalo pa je profesorjev in slušateljev. Poleg tega je bila teološka fakulteta še vedno del državne univerze in je krila svoje stroške iz državnega proračuna. Vendar bi premajhno število slušateljev v kratkem času eksistenco te najvišje šole ogrozilo, saj so nastale neljube in usodne vrzeli tudi v zboru predavateljev. Slušatelj iz Slovenskega Primorja, ki so se vpisali na ljubljansko fakulteto, je bilo tako malo, da bi likvidacije te šole ne mogli preprečiti. Zato je pomenilo zagotovilo mariborske škofije, da svoje visoke bogoslovne šole ne bo skušala obnoviti, ampak bo pošiljala svoje slušatelje v Ljubljano, dobrodošla rešitev. In ko je fakulteta sprejela vse mariborske profesorje kot enakopravne člane profesorskega zbora, je bilo vprašanje dokončno rešeno. Tako smo dobili eno samo visoko teološko šolo za vso Slovenijo. To je bila vsekakor pridobitev, ki so je bile deležne vse slovenske škofije, čeprav deleži niso bili enaki. Mariborski škof dr. Ivan Tomažič je s svojo velikodušno žrtvijo rešil ljubljansko fakulteto velike nevarnosti. Če tega ne bi bil storil, bi imeli sedaj dvoje (ali celo več) klavnih bogoslovnih učilišč brez pravic, ki jih imajo samo fakultete. Ljubljana bi le s težavo izpopolnila profesorski zbor z novimi predavatelji, če bi ji mariborski ne priskočili na pomoč. Brez fakultete pa bi ostala Slovenija duhovno obglavljena. Na pošiljanje študentov v inozemstvo takrat nihče ni mogel misliti. Prav tako malo verjetno je bilo upanje, da se bodo gospodje, ki so že med vojno študirali v inozemstvu, začeli vračati v domovino.

Tako je fakulteta preživela v miru, slogi in medsebojnem razumevanju več kakor 23 let v enem samem domu, tekem let pa je število bogoslovcev tako naraslo, da je začelo zmanjkovati prostora, tako v semenišču kakor v predavalnicah. Mariborski škof se je trudil, da bi oskrbel stanovanje za svoje bogoslovce v Ljubljani. Ker pa ni mogel dobiti niti kake stare hiše niti lokacije za novo, se je odločil za prezidavo in nadzidavo mestnega župnišča v Mariboru. Sedaj bi bila mogla mariborska škofija obnoviti svojo visoko bogoslovno šolo, če ne vseh letnikov ob-

enem, pa vsaj drugega za drugim. Svojim profesorjem, ki jih je nekoč prepustil Ljubljani, in novim, ki so bili njegovi duhovniki, pa so učili v Ljubljani, bi mogel škof naročiti, naj se vrnejo v Maribor. Vendar na tako rešitev, ki ni bila posebno lahko izvedljiva, ni nihče mislil. V prijateljskem dogovoru je bilo sklenjeno, da bo ostala fakulteta enotna in bo ohranila svoje staro ime. V Mariboru bodo stanovali in študirali samo trije najvišji letniki slušateljev, ki sodijo pod jurisdikcijo mariborskega škofa.

Leta 1968 je bilo novo mariborsko semenišče dograjeno in opremljeno. Po slovesni blagoslovitvi je mariborski oddelek fakultete začel s svojim delom. Nekateri ljubljanski profesorji hodijo predavat tudi v Maribor, dva živita v Mariboru in se vozita k predavanjem v Ljubljano, rektor dr. Vekoslav Grmič prihaja kot prodekan samo na seje v Ljubljano, predava pa samo v Mariboru, drugi mariborski predavatelji pa so upokojnenci, deloma pa opravljajo dušnopastirske posle.

Upamo, da bo imela ta ločitev, ki bi naj našo enotnost še poglobila, za vso verno Slovenijo blagodejne posledice, ob katerih bodo tudi nasprotniki ločitve (če jih je še kaj) pozabili na svojo tiho nejevoljo. Mariborsko semenišče je dom in šola obenem. Stik profesorjev s slušatelji je lahko v takem družinskem vzdušju pristrčnejši in bolj v skladu s koncilskimi navodili. Za duhovno in intelektualno vodstvo je v taki skupnosti več pogojev. Poleg tega je ta mariborski teološki dom prijazen, ker je hiša pravzaprav čisto nova, lep in moderno urejen. (Težava je le s knjigami in revijami.)

Duhovno in teološko vodstvo je v dobrih in spretnih rokah pomožnega škofa dr. Vekoslava Grmiča, ki je rektor, profesor in prijatelj svojih gojencev. Najbrž njegovo vodstvo ne zaostaja za spretnostjo ljubljanskega rektorja dr. Janka Oražma, ki je že dolgo let skrben in moder vodnik mnogo večje družine, kakor je Grmičeva. Kljub težkim nalogam v zavodu in za katedrom sta oba zaposlena še s celo vrsto opravil, ki jih ni v seznamu dolžnosti semeniških rektorjev in teoloških profesorjev. Dr. Oražem je svoj čas žrtvoval delu v raznih svetih, sestavil je molitvenik V občestvu združeni in sodeloval pri sestavljanju veroučnih knjig in organiziranju dela, ki ga zahteva liturgična reforma. Dr. Grmič pa je škof, predavatelj (na fakulteti in izven nje), predsednik Zbora ustanoviteljev Mohorjeve družbe ter pisatelj filozofskih in teoloških člankov. Njegova prva knjiga (Med vero in nevero), ki je izšla v letu petdesetletnice teološke fakultete pri Mohorjevi družbi kot redna publikacija, je dokaz teološke razgledanosti in dobre psihologije. Razodeva ozko povezanost s sodobnimi problemi in živo vnemo za čisto resnico, brez katere je sleherna reforma nemogoča. Ker je Grmičeva knjiga manifestacija naše skupne koncilске misli, čeprav je samo on njen avtor, lahko rečemo, da je naša teologija v skladu s prizadevanjem Cerkve za čistejšo in močnejšo krščansko resnico. To bomo tudi v naslednjih letih posredovali svojim slušateljem in preko njih vsem našim ljudem, ki so bonae voluntatis.

I.

Opomba o skriptih

Ne samo majhnost našega naroda, ampak tudi težave s tiskom teoloških knjig so bile razlog, da so teološki profesorji zlasti v desetletjih po zadnji vojni bolj kakor na knjige mislili na skripta. Skripta so bila posebno pomembna s pedagoškega vidika, saj so namesto učbenikov v tujih jezikih, ki jih slušatelji slabo obvladajo, nudila solidno teološko znanje v domačem jeziku.

Zato bo raziskovavec dela slovenskih teologov po vojni moral še prav posebno paziti na njihova skripta, ki so bila često izdana z vsem znanstvenim aparatom kakor prave tiskane knjige. V skriptih naših filozofov J. Janžekoviča in A. Trstenjaka bi našel mnogo tega, kar ni bilo tiskanega, pa je vendar pomenilo pogumno in samostojno raziskovanje filozofskih in psiholoških problemov. Biblicist J. Aleksič je izdal več skript za introdukcijo in eksegezo SZ, ki niso bila le zanesljiv vodnik študentom, ampak so predstavljala tudi uvajanje v najnovejše pridobitve svetopisemskih ved v dobi koncila in po njem. Prof. V. Fajdiga je priredil tri izdaje skript o racionalnih predpogojih našega verovanja (modernizirana teoretična apologetika) in dve izdaji »Poti do vere« (praktična apologetika), ki je verjetno edinstveno delo te vrste v teološki literaturi. Poleg tega je izdal skripta »Misiologija«, ki je prva sistematična slovenska misiologija sploh. Posebno dragocena so obširna skripta naših dogmatikov A. Strleta in V. Grmiča, ki sta vanje vključila vse zdrave zahteve koncilске in pokoncilске teologije, naslanjajoč se na obširno inozemsko literaturo, ki so jo fakulteti posredovali dobrotniki. Mnogo dragocenega je v skriptih kanonista prof. V. Močnika in zgodovinarja M. Miklavčiča. Tudi mlajši predavatelji, posebno V. Dermota in Š. Steiner so obogatili teološko fakulteto s sodobnimi skripti, pri tem pa ostali zvesti tradicionalnemu učenju Cerkve v vsem, kar zadeva bistvene nauke. Zato bi bilo zanimivo podrobneje raziskovati samostojna pota teologije na Slovenskem, kolikor se javljajo v v skriptih teoloških profesorjev.

II.

Seznam vseh predavateljev v študijskem letu 1969/70

REDNI PROFESORJI:

1. dr. Jakob Aleksič (izredni Maribor 1927, Ljubljana 1952, redni 1967) za biblični študij stare zaveze;
2. dr. Vilko Fajdiga — dekan (docent 1943, izredni 1952, redni 1967) za krščansko in primerjalno veroslovje;
3. dr. Janez Janžekovič (docent 1938, izredni 1946, redni 1967) za filozofijo;
4. dr. Vinko Močnik (docent 1922, redni Maribor 1940, Ljubljana 1946) za cerkveno pravo (umrl 24. 12. 1969);
5. dr. Anton Trstenjak (docent 1940, izredni 1946, redni 1948) za psihologijo in zgodovino filozofije.

IZREDNI PROFESORJI:

6. dr. Stanko Cajnkarič — prodekan (izredni 1947) za biblični študij nove zaveze in sociologijo;
7. dr. Vekoslav Grmič — prodekan (hon. predavatelj 1962, docent 1964, izredni 1967) za sistematično dogmatiko;

8. dr. Maks Miklavčič (izredni 1952) za cerkveno zgodovino s patrologijo;

9. dr. Anton Strle (docent 1958, izredni 1967) za sistematično dogmatiko.

DOCENTI:

10. dr. Valter Dermota (hon. predavatelj 1963, docent 1969) za pedagogiko in katehetiko;

11. dr. Stanko Ojnik (hon. predavatelj 1967, docent 1969) za cerkveno pravo;

12. dr. Janez Oražem (hon. predavatelj 1951, docent 1952) za pastoralno teologijo in homiletiko;

13. dr. Marijan Smolik (hon. predavatelj 1965, docent 1966) za liturgiko;

14. dr. Štefan Steiner (hon. predavatelj 1965, docent 1968) za moralno teologijo.

PRIVATNI DOCENT:

15. dr. p. Roman Tominec (hon. predavatelj 1952, priv. docent 1954) za krščansko in liturgično umetnost.

HONORARNI PREDAVATELJI:

16. dr. Mirko Cuderman (1967) za cerkveno glasbo;

17. dr. Franc Debevec (1943) za pastoralno medicino;

18. Franc Fric (1961) za latinščino;

19. Karel Jaš (1968 — samo v Mariboru) za liturgiko;

20. Jože Krošl (1968 — samo v Mariboru) za pastoralno teologijo in sociologijo;

21. dr. Mirko Mahnič (1969) za slovensko stilistiko in retoriko;

22. dr. France Oražem (1969) za duhovno teologijo;

23. dr. Alojzij Ostrc (1968 — samo v Mariboru) za liturgično umetnost;

24. dr. Franc Perko (1964) za osnovno in ekumensko bogoslovje;

25. dr. Franc Plemenitaš (1968 — samo v Mariboru) za sistematično dogmatiko;

26. Jože Rajhman (1968 — samo v Mariboru) za duhovno teologijo;

27. dr. Franc Rode (1968) za veroslovje in misijologijo;

28. dr. Franc Rozman (1968) za biblične vede;

29. dr. p. Marijan Šef (1968 — samo v Mariboru) za pastoralno medicino;

30. dr. Rafko Valenčič (1968) za pastoralno teologijo in sociologijo;

31. Gregor Zafošnik (1968 — samo v Mariboru) za cerkveno glasbo;

32. Ivan Zelko (1969 — samo v Mariboru) za cerkveno zgodovino.

III.

Seznam dekanov in prodekanov

V času, ko je postala fakulteta samostojna državna visoka šola (tj. l. 1950), je bil izvoljen za dekana izredni profesor dr. Stanko Cajnkar, za prodekana pa izredni profesor dr. Vilko Fajdiga. Pod njuno upravo se je izvršil prehod fakultete v zgolj cerkveno področje. Oba sta vodila fakulteto vse do 30. junija leta 1966, ko je bil izvoljen za dekana redni profesor dr. Anton

Trstenjak. Zaradi težav, ki so v zvezi s to izvolitvijo nastale (ne zaradi osebe novega dekana) je dr. Trstenjak prevzel posle dekana šele 4. januarja 1967. leta. Prodekan je ostal dr. Fajdiga. Dne 30. junija 1967 pa je bil dr. Cajnkar ponovno izvoljen za dekana, dr. Trstenjak pa je postal prodekan. Ker se je Trstenjak funkciji prodekana kmalu odpovedal, je bil dr. Fajdiga znova izbran za prodekana. Leta 1968 je bil dr. Fajdiga izvoljen za dekana, dr. Vekoslav Grmič in dr. Stanko Cajnkar pa za prodekana.

IV.

Stiki s tujino

Prof. dr. F. Grivec je objavil več razprav v nemščini in latinščini v nekaterih nemških in rimskih revijah. Bil je mednarodno priznan strokovnjak na področju raziskovanja življenja in dela sv. Cirila in Metoda. Napisal je nemško knjigo »Konstantin und Method, Lehrer der Slaven« (Wiesbaden 1960); skupaj s slavistom dr. F. Tomšičem pa je izdal vire o sv. Cirilu in Metodu »Constantinus et Methodius Thessalonicenses, Fontes« (Radovi Staroslavenskog instituta, Zagreb 1960). Sodeloval je tudi pri sestavi starocerkvenoslovanskega slovarja, ki izhaja na Čehoslovaškem. Izčrpno bibliografijo njegovih del v zadnjih letih prinaša Marija Pantelič v razpravi »Život posvečen cirilmetodskoj problematici« (Slovo 13, Zagreb 1963, 177—193).

Poleg dr. Franca Grivca je dr. Anton Trstenjak skorajda edini član naše fakultete, ki je znan tudi v inozemstvu. Je namreč priznan strokovnjak psihološke znanosti. Njegova Metodika verouka (Očrt versko pedagoške psihologije), ki je izšla že leta 1941 v Ljubljani, je bila prevedena v italijanski jezik in je kot Metodica dell' insegnamento religioso izšla leta 1945 v Milanu, kjer je avtor dokaj časa študiral psihologijo. V italijanščino sta bili prevedeni še dve drugi knjigi dr. Trstenjaka, Psicologia e pedagogia nell' insegnamento religioso (1956) in Tra gli uomini (1957). Knjiga Med ljudmi je izšla tud v češkem jeziku z naslovom O lidských vztazích (1968). Članki o psihologiji barv in o drugih vprašanjih, so bili pisani po veliki večini v nemškem jeziku, izhajali pa so v milanski zbirki Contributi del Laboratorio di psicologia dell' Università cattolica, v reviji Archivio di psicologia psichiatria e psicoterapia, v Commentationes Pontificiae Academiae scientiarum (Rim), v češki Filosofická revue (Olomouc), v Congr. International de Psychotechnique (Paris) in v Congr. International de Philosophie (Bruxelles), oba zadnja članka sta pisana v francoščini. Nekaj nemško pisanih razprav je priobčenih v revijah, ki izhajajo v Göttingenu, v Stuttgartu, v Düsseldorfu, Luzernu, Dresdenu, Kölnu in drugje. Vrsta razprav je bila napisana v angleščini, druge zopet v italijanščini. Tu nam ne gre za izčrpnost seznama Trstenjakovih publikacij v tujih jezikih, temveč le za dokaz, da je znanstveno delo našega profesorja znano in priznано daleč preko meja naše domovine. Pa tudi osebno je znan z znanstveniki Evrope in Amerike, saj se je udeležil dolge vrste kongresov za psihologijo in filozofijo. Skoraj na vseh teh zborovanjih je predaval. V zimskem semestru 1958/59 je kot agrégé des recherches (izredni profesor) predaval na univerzi v Montrealu. V tem času je imel tudi ciklus predavanj na univerzi v Minnesoti (ZDA). Poleg tega je član cele vrste znanstvenih in strokovnih organizacij. Leta 1960 je pomagal organizirati prvi kongres Združenja psihologov Jugoslavije in je govoril na plenarnem zborovanju. Tu so ga mogli znanci iz tujine opazovati pri znanstvenem delu v domovini in občudovati njegovo popularnost.

Drugi profesorji naše fakultete, ki so delali svoje doktorate v tujini, so ostali v spominu svojim profesorjem in tovarišem, ali pa so njihove disertacije zložene in registrirane v kakem arhivu. To pa ne pomeni, da si je tujina zapomnila njihova imena in probleme, ki so jih obravnavali.

V.

Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev (CDSB)

Cirilsko društvo je pravzaprav že stara ustanova. Korenine je pognalo pred 88 leti, ko so meseca decembra 1881 ustanovili na pobudo dr. L a m p e t a v ljubljanskem semenišču CD ljubljanskih bogoslovcev. Mnogokaj se je od takrat spremenilo, spremenilo v semenišču in še več izven njega. Nekaj pa je le ostalo neizpremenjeno, namreč, napis na semeniškem portalu: *Virtuti et Musis*. To sta dve nalogi, v katerih se mora vsak bogoslovec, bodoči duhovnik temeljito vaditi. Za *Virtuti* je v semenišču skrbela MK (Marijina kongregacija), novoustanovljeno društvo pa je skrbelo za drugi del napisa — *Musis*. Ta razlog upravičuje namen društva v Ljubljani, kakor tudi v mariborskem bogoslovju namen društva »S l o m š e k«, ki je bilo ustanovljeno l. 1870 in si je naložilo isto nalogo. V okviru teh društev so se narodnostno in kulturno vzgajale vrste dobrih slovenskih duhovnikov, zavednih Slovencev in znanih kulturnih delavcev. Naj omenim samo nekatere od njih: pesnik Medved, pisatelj Meško in Finžgar, skladatelj Vodopivec, zgodovinarja Gruden in Kovačič, teologi Opeka, oba Ušeničnika in še toliko drugih. Starejši, še danes živeči duhovniki pa se še zmeraj radi spominjajo živahnega društvenega delovanja v bogoslovskih letih.

Društvo je tako globoko pognalo svoje korenine, da ga niti 2. svetovna vojna ni mogla popolnoma uničiti. Deblo je sicer na videz propadlo, toda iz starih korenin je 28. novembra 1952 zrastlo novo drevo, novo društvo, ki si je nadelo naslov Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev. To upravičeno, saj vključuje v svojih vrstah bogoslovce iz vse Slovenije, pa ne samo slušatelje, ampak tudi slušateljice Teološke fakultete.

Leta 1952 je teološka fakulteta postala samostojna cerkvena šola. Zato je bilo teologom potrebno stanovsko društvo, ki bi v nadalje skrbelo za ekonomske in druge ugodnosti, ki jih uživajo slušatelji drugih fakultet, teologom pa so bile po tej ločitvi in po ločitvi Cerkve od države po večini odvzete. Potreben je bil neki forum, ki bi teologe pravilno usmerjal do nove družbene stvarnosti, skrbel za izvenfakultetno dejavnost in izobrazbo svojih članov. V oktobru 1952 je bil sestavljen pripravljalni odbor, ki naj bi sestavil pravila bodočega društva. V kratkem času so bila ta sestavljena in kmalu zatem odobrena od ordinarija in pristojnih oblasti. 28. novembra 1952 je bil v semenišču v Jožefovi dvorani ustanovni občni zbor, ki so se ga udeležili predstojniki semenišča in fakultete, profesorji, zastopniki CMD in zastopniki ZŠJ. Ljubljanski ordinarij, ki se ustanovnega zbora osebno ni mogel udeležiti, je po g. prorektorju pozdravil občni zbor z željo, da bi društvo delovalo na svetlih tradicijah prvega CD in društva »S l o m š e k« v Mariboru. Občni zbor je prejel društvena pravila in izvolil prvega predsednika Marijana S m o l i k a, sedanjega profesorja liturgije, študijskega prefekta v semenišču in sedanjega prorektorja CDSB.

Po občnem zboru je društvo takoj začelo z delom. Začela je delovati skriptarna, literati so se zbirali okoli »B r a z d e« (prvi urednik je bil Štefan

Šteiner, sedanji profesor moralne teologije), športniki so začeli iskati sredstva za nabavo športnih rekvizitov, osnovali so pevski zbor (vodil ga je predsednik Smolik), začeli so urejevati knjižnice, ustanovili socialno-filozofski krožek, ki je pokazal že v prvem letu svojega obstoja živahno aktivnost. Eno leto po obnovitvi CDSB je na drugem občnem zboru predsednik Smolik v obširnem referatu poročal, da je društvo v glavnem izpolnilo svojo nalogo v vseh točkah programa, čeprav ni šlo vedno brez težav.

Tudi na naslednjem občnem zboru, v jeseni 1954, je podal poročilo isti predsednik. Iz teh poročil se lahko razberejo naslednje značilnosti: precej živahna aktivnost, zlasti literarnega krožka. Društvo je v zadostni meri opozarjalo člane na državljske dolžnosti in posledice tega so se že pokazale v spremenjenem odnosu zunanjih oblasti do semenišča. Izginilo je veliko nepotrebne sumničenja, odpadlo mnogo sitnosti, ki so bile prej večkrat na dnevnem redu. Društvo se je potegovalo za razne materialne ugodnosti, vendar brez vidnih uspehov. Čas še ni bil zrel za to. Za predsednika je bil ponovno izvoljen Marijan Smolik. Predsedniško službo je opravljal od 1952 do 1956. Društvu je dal pečat osebnega dela in zavzetosti.

Društvo se je srečevalo z raznimi težavami, naj omenim samo eno: nezaupanje samih bogoslovcev do društva. To je povzročilo veliko skrbi in pogosto je prišlo do hudih nemirov in tudi preprirov. Odtoklo je precej Ljubljanske za Plečnikovimi mesarijami, preden so bogoslovci spoznali, da je odveč vsako sumničenje, da društvo ni neka politična organizacija ali levičarska stranka. Danes, hvala Bogu, teh težav nimamo in o njih ni potrebno govoriti.

Glavna aktivnost društva se je pokazala v krožkih. Pripravljenih je bilo nešteto nastopov, predavanj, akademij, razstav, izletov ali ekskurzij in kulturnih prireditev. Za vse je bilo mnogo dela. Izkušnja kaže, da so tisti bogoslovci, ki so bili aktivni v bogoslovskih letih, to aktivnost pokazali tudi v dušnem pastirstvu.

Največ vidnih uspehov je v teh letih imela skriptarna, ki je v sedemnajstih letih posredovala na desetisoče izvodov skript. Starejšim sobratom duhovnikom je oskrbela veliko tehničnih knjig. Zavedati se moramo, da pred nekaj leti ni bilo toliko možnosti za tisk kakor danes in da sta skriptarna in društvo odigrali pomembno vlogo.

Naši literati so v teh letih pridno segali po domačih in tujih klasičnih, aktivno so sodelovali pri »Brazdi«, in od leta 1966 pri »Razgovorih«, zadnja leta pa pri »Pogovorih«.

V okviru društva se je počasi izoblikovali počitniški tedni, ki so večkrat menjali svojo obliko v želji, da zadovoljijo potrebe bogoslovcev. Leta 1960 se je pojavila počitniška zveza, ki pa je letos popolnoma prenehala delovati. Fotoklub je v nekaj letih prerastel v pravo množično organizacijo in kaže veliko aktivnost. Društvo se je dolgo trudilo za primerno obliko jezikovnih tečajev. Danes je to po našem mnenju zadovoljivo rešeno. Ne smemo pozabiti tudi naših športnikov, ki so pokazali veliko vztrajnost in poželi marsikatero zmago tudi zunaj semenišča.

Ljubitelji gorskih višin so se združili v planinski skupnosti »Janko Mlakar«.

Na najvišji vrh se je povzpел z svojo dejavnostjo pevski zbor. Nekdaj so bili »Škrjančki«, sedaj pa je »Pevski zbor Stanka Premrla«. Že dvakrat so nastopili izven naše domovine. Prvič l. 1967 na tržaškem radiu pod vodstvom Jožeta Trošta, drugič pa v Gorici pod vodstvom dr. Rafka Valenčiča. Doma si pa tako ne moremo zamisliti najmanjše proslave brez pevskega zbora. Zadnje čase veliko pomaga na novo ustanovljeni instrumen-

talno-vokalni ansambel »Klicarji«, ki so na svojih nastopih širom Slovenije poželi že veliko pohval.

Brez dvoma je vredno omeniti veliko prizadevanje CDSB za reformo študija na naši fakulteti. V ta namen je CDSB leta leta 1966 izvedlo anketo. Pri anketi je sodelovalo okrog 200 slušateljev. Odgovori, želje in predlogi so bili kaj različni. Iz množice odgovorov je bilo sestavljeno poročilo, ki obsega 18 strani. Marsikaj že danes uživamo, kar je bilo takrat predlagano, saj se udeležujemo posvetovalnih sej, ki jih skliče g. dekan. Tudi anketo o semeniskem življenju je sestavljalo Cirilsko društvo skupaj z Marijino kongregacijo.

Prispevek CDSB

VI.

Seznam poučnih majniških izletov naših slušateljev

- 1955 Cerklje, Velesovo, Brezje.
- 1959 Prekmurje. Izlet je trajal dva dni. Udeležila sta se ga tudi oba slovenska škofa, ljubljanski in mariborski.
- 1960 Dolenjska.
- 1961 Primorska.
- 1962 Velenje, Šoštanj.
- 1963 Gorenjska.
- 1964 Ponikva, Šmarje, Ptujška gora, Ptuj, Vojnik.
- 1965 Bela krajina.
- 1966 Svete Višarje, Gospa sveta.
- 1967 Sveta gora, Vipava; Logarska dolina, Gornji grad.
- 1968 Primorska, Notranjska, Štajerska.
- 1969 Bela krajina, Dolenjska, Koroška (Avstrija).

VII.

Seznam proslav praznika svetega Tomaža Akvinca

- Leta 1956 7. marca: Predaval dr. Jakob Aleksič o temi:
Biblična metafizika stvarjenja in sveti Tomaž.
- Leta 1957 7. marca: Predaval dr. Anton Strle o temi:
Sveti Tomaž, doctor eucharisticus.
- Leta 1958 7. marca: Predaval dr. Janez Fabijan o temi:
Tomaž Akvinski in kardinal Newman.
- Leta 1959 7. marca: Predaval dr. Josip Jeraj o temi:
Etična problematika antične filozofije in sv. Avguštin.
- Leta 1961 7. marca: Predaval dr. Vilko Fajdiga o temi:
In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas.
- Leta 1962 5. marca: Predaval dr. Janez Janžekovič o temi:
Tomaževo srečanje z Ollé-Laprunom o prvih načelih.

- Leta 1963 7. marca: Predaval dr. Vekoslav Grmič o temi:
Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka.
- Leta 1964 7. marca: Predaval dr. Franc Perko o temi:
Mesto duhovnika-prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu.
- Leta 1965 8. marca: Predaval p. dr. Vigilij Alt o temi:
Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega.
- Leta 1966 7. marca: Predaval dr. Valter Dermota o temi:
O svetem Tomažu in njegovi dobi.
- Leta 1967 7. marca: Predaval dr. Štefan Steiner o temi:
Reconciliatio amicitiae.
- Leta 1968 7. marca: Predaval p. dr. Roman Tominec o temi:
Estetika sholastikov.
- Leta 1969 7. marca: Predaval dr. France Rode o temi:
Osebnostna struktura vere.

Slovenski narod v svetopisemski luči

Jakob Aleksič

Petdesetletnica teološke fakultete v Ljubljani nas vabi k razmišljanju o mnogih vprašanih slovenskega narodnega življenja. Teološka fakulteta v Ljubljani je bila ustanovljena kot integralni del slovenske univerze, ki si jo je slovenski narod priboril kot eno izmed bistvenih pravic svoje narodne biti. Zato upravičeno govorimo o slovenski teološki fakulteti, in naše vprašanje se glasi: Kaj pomeni za slovenski narod teološka fakulteta?

Na to vprašanje se ne da odgovoriti zgolj z enega vidika. Potrebno je o tem razmišljati z mnogih in različnih vidikov.

Predmet pričujočega razmišljanja je vprašanje: Kako gleda sveto pismo na problem malega naroda in v čem je to gledanje aktualno danes za naš slovenski narod? V prvem delu si bomo skušali iz zgodovine izraelskega naroda stare zaveze razbrati merilo za presojo naše slovenske narodne stvarnosti, o čemer bo govor v drugem delu članka.

I. Svetopisemski zgled in merilo

1. Seznam narodov

Sveto pismo govori o obstoju narodov že v svojih najstarejših zgodovinskih spominih. Deseto poglavje prve Mojzesove knjige obsega seznam narodov, ki so nastali, ko so se Noetovim sinovom Semu, Kamu in Jafetu »po potopu rodili sinovi« (10, 1). Vsak seznam potomcev Noetovih sinov je sveti pisatelj posebej zaključil s refrenom: »Od teh izhajajo ljudstva, vsako po svojem jeziku, po rodovih in narodih« (1 Moz 10, 5. 20. 32.).

Za tem seznamom narodov v prvi Mojzesovi knjigi sledi poročilo o babilonskem stolpu (11, 1—9). Nekateri razlagalci so iz njega neupravičeno sklepali, da je množstvo narodov posledica človeške pokvarjenosti, češ, sveto pismo pravi, da je pred babilonsko zmešnjavo »vsa zemlja imela en sam jezik in isto govorico« (11, 1). Toda izraz »vsa zemlja« v tem poročilu pomeni, v skladu s takratnimi zemljepisnimi predstavami in pojmi, le določeno pokrajino. Podobno se na primer izraža sv. pisatelj, ko govori o egiptovskem Jožefu, ko pravi: »Lakota je bila po vsej zemlji huda« (1 Mojz 41, 57), čeprav je jasno, da to ni veljalo recimo za dežele ob Evfratu in Tigrisu, ampak za Egipt in obrobne pokrajine. Zato je napačno iz poročila o babilonskem stolpu sklepati, da je nastanek mnogih jezikov in narodov posledica božje kazni, ker sv. pismo pravi, da je Bog ob babilonskem stolpu »zmešal jezik vse zemlje« (1 Mojz 11, 9).

Nasprotno, seznam narodov v desetem poglavju Geneze dokazuje, da je množstvo narodov učinek božje stvariteljske akcije, to je naravnega biološkega razvoja, ki ga je utemeljil Bog stvarnik narave. Nastanek in obstoj narodov je »načrtno delo« (Job 38, 2) božje; zato ima vsak narod v družbi narodov svoje mesto in svojo nalogo, in torej tudi eksistenčno pravico.

2. Misterij greha

Kljub temu stojimo, ko prebiramo svetopisemska poročila o nastanku narodov, pred misterijem. Misterij nam tu pomeni nevidno in dejavno dimenzijo nadnaravnega reda. Po nauku sv. pisma je Bog ustvaril vse narode. Ustvaril je iz enega počela ves človeški rod (Apd 17, 26). In vendar že prva ljudstva niso sledila načrtu in volji Boga stvarnika. »Bog je človeka ustvaril za neminljivost in ga naredil za podobo svojega lastnega bitja. Po hudičevi zavisti pa je prišla smrt in izkusijo jo, kateri so njegovi« (Modr 2, 23—24).

Že zgodba o Kajnu in Abelu dokazuje, da je bil na začetni poti človekove zgodovine greh zoper Boga, ki je nujno vodil v družbeno zlo, v prepir in sovraštvo med ljudmi. Človek je družbeno bitje in nikdar ni sam. Zato človekovemu grehu zoper Boga sledi greh zoper brata, ki nujno zavzema socialna razmerja. Kakor je človekov odklon od vere v pravega Boga vodil v razne oblike malikovalstva, tako vodi njegovo sovraštvo do brata v cepitev in boj med sloji in narodi. Čeprav so vsi ljudje potomci istega Adama, bitja z isto človeško naravo, so vendar zašli v mnogoboštvo, pa tudi zmešali svoj jezik, »da drug drugega govorice« niso več razumeli (1 Mojz 11, 7). Tudi ljudje istega naroda, ki govorijo isti jezik, »drug drugega govorice« več ne razumejo, kadar se zasovražijo. Tem hujše so posledice v odnosih med narodi, ki govorijo različne jezike, če zavlada med njimi sovraštvo.

Sveto pismo pravi, da je Bog ljudi ob babilonskem stolpu »razkropil po vsej zemlji« (1 Mojz 11, 9), ko se niso več razumeli. Razkropljenje pa ljudi ne zbližuje, ampak žene vsaksebi, v še večje medsebojno odtujenje in nerazumevanje, in končno v medsebojne razdore in boj naroda zoper narod. Tako triumfira »hudičeva zavist«, ki jo srečamo na začetku človeške poti: tiste, »kateri so njegovi«, zavede satan končno v medsebojno uničevanje ali »smrt« (Modr 2, 23—24).

3. Novo stvarjenje

Takšna je v bistvu slika, ki nam jo sv. pismo predoči o človeštvu v njegovem razvoju, do časa, ko nam predstavi *Abrahama*. Toda z Abrahamovim nastopom se slika spremeni. Z dnem, ko je Bog poklical Abrahama, se je začelo v zgodovini človeštva nekaj novega. Znameniti tekst sv. pisma o tem se glasi: »Gospod je rekel Abrahamu: Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem! Naredil bom iz tebe velik narod in te blagoslovil; povečal bom tvoje ime in bodi v blagoslov! Blagoslovil bom tiste, ki bodo

tebe blagoslavljali, in preklel tiste, ki bodo tebe preklinjali, in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mojz 12, 1—3).

Abraham se je rodil kot sin in član enega izmed ljudstev v porečju Evfrata in Tigrisa v Mezopotamiji. Bog ga je iztrgal iz srede ljudstev in narodov, ki so se med seboj sovražili in pobijali. Napravil ga bo za očeta novega naroda, ki bo bival »posebej«, in se ne bo »prištevalo med narode« (4 Mojz 23, 9) v smislu starega reda. Bog ga bo vzel posebej v svoje roke in ga vodil tako, da bo iz njega izšla luč za vse narode. Poklic Abrahama zato pomeni stvariteljsko božje dejanje. To je klica novega človeštva. Kakor je prvi Adam postal oče ljudstev in narodov, tako bo Abraham »oče mnogih narodov« (Rimlj 4, 17). Toda Abrahamovo očetovstvo ne bo padlo pod oblast »hudičeve zavisti«, kakor je Adamovo, ampak bo vztrajalo v službi božjih obljub pod varstvom božje blagoslova. Pripravilo bo pot Odrešeniku sveta.

Zato Abrahamov nastop pomeni začetek priprave za nove odnose med narodi. Ko bo ta priprava končana, se »bo dopolnil čas in se bo približalo božje kraljestvo« (Mr 1, 15).

4. Čut za pravičnost

Izraelsko ljudstvo, ki je izšlo iz Abrahama, je Bog porabil kot orodje za svoj odrešenjski načrt. Za to nalogo ga je moral primerno pripraviti, usposobiti. Sveto pismo stare zaveze obširno in v podrobnosti opisuje, kako je Bog to udeležil. Imeti je hotel majhen narod. Izraelci so bili po številu, civilizaciji in vojaški moči res majhen narod, če jih primerjamo z narodi velikih imperijev Mezopotamije in Egipta. Toda Bog je temu majhnemu narodu vcepil dragocen čut, ki je bil več vreden kot še tako velika zunanja imperialna sila. To je bil izreden čut za pravičnost.

Če pomislimo, da je specifična narodna bit kakega ljudstva tista duhovna prvina, ki se razvije iz dolgotrajne skupne usode mnogih podedincev, iz njihovih skupnih naporov, potreb in pridobitev, zmag in porazov, navad in izkušenj, in se potem ozremo na zgodovinsko okolje izraelskega ljudstva, na sosedne narode, s katerimi je v teku stoletij prihajalo v stike, v prijateljske in sovražne odnose, toda bolj v slednje kot v prve, tedaj ni težko razumeti, zakaj je ravno čut za pravičnost postal tako značilen za izvoljeno ljudstvo stare zaveze.

Prvo veliko religiozno doživetje izraelskega ljudstva v njegovi zgodovini je bilo srečanje z božjo pravičnostjo ob izhodu iz Egipta, »iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti« (2 Mojz 20, 2). Kaj pomeni sužnost za narod? Sužnost je zločin zoper človekovo dostojanstvo, osnovna, največja krivica zoper človeško bitje, ki je ustvarjeno po božji podobi. Osvobojenje iz sužnosti je zato v prvi vrsti zadeva pravičnosti. Osvobojenje iz sužnosti je priznanje in restavracija človekovih pravic, med katerimi je temeljna pravica do svobode. Izhod iz Egipta je zato bil zgodovinsko, nepozabno doživetje božje pravičnosti, ki je priznala malemu, zaslužjenemu narodu njegovo pravico do svobode in mu jo tudi omogočila, da, naklonila.

Drugo, nič manj globoko kolektivno izkustvo izraelskega ljudstva je bila pred Sinajem njegova sklenitev zaveze z Bogom. Zaveza je starim vzhodnim ljudstvom pomenila pogodbo med dvema strankama, ki je urejala med njima odnos nerazdružnosti z vsemi pravicami in dolžnostmi, ki so iz tega potekale. Sinajska zaveza je pomenila tako pogodbo, sklenjeno med samim Bogom in izraelskim ljudstvom. Temeljna obveznost, ki sta jo z zavezo obe stranki prevzeli, je bila zvestoba zavezi. Ta zvestoba je bila merilo pravičnosti za obe stranki. Pravičnost je isto kar zvestoba zavezi. Bog je »pravičen«, ker je zvest določbam, to je obljubam, s katerimi se je obvezal s sinajsko zavezo. Enako zvestobo zavezi pa je Bog zahteval od izvoljenega ljudstva. Jedro določb, za katere se je izvoljeno ljudstvo obvezalo, je bilo izraženo v »desetih besedah« ali dekalogu, to je, v desetih božjih zapovedih. Tako imenovana Mojzesova postava je v bistvu komentar in aplikacija dekaloga. »Pravičen« je Izraelec, ki izpolnjuje deset božjih zapovedi. Biti »pravičen pred Bogom« je v stari zavezi pomenilo, biti popoln ali svet (prim. Lk 1, 6: O starših Janeza Krstnika, to je, Zahariju in Elizabeti, pravi evangelist Luka: »Bila sta oba pravična pred Bogom in sta živela po vseh zapovedih in zakonih Gospodovih brez graje«).

5. Dinamizem pravičnosti

Zavezo med Bogom in izvoljenim ljudstvom je urejalo načelo pravičnosti, smo ugotovili. Načelo pravičnosti pa v stari zavezi ni bilo nikak statični pojem zgolj pravnega reda, ampak dinamična sila, ki je izhajala iz vere v božjo svetost in božjo resničnost. Božja svetost je po svetopisemskem pojmovanju božja neskončna vzvišenost in popolnost sama, z resničnostjo pa se odkriva njen odnos do sveta. Hebrejska beseda za resničnost je *emet*, kar pomeni v fizičnem redu zanesljivost reči, stvari, na katero se človek lahko opre, v moralnem redu pa zanesljivost osebe, njeno trdnost, zvestobo, poštenost pričevanja. Resničnost je lastnost osebe, ki ne vara, ki ne laže. Bog je resničen, ker je zanesljiv, zvest, ker ne vara.

Tako dobimo verigo sklepov: Bog je zvest, ker je pravičen, je pravičen, ker je resničen, je resničen, ker je svet, je svet, ker je neskončno popoln (Iz 6, 3).

Ker je izraelski človek na podlagi zgodovinskih izkustev moral priznati, da je Bog zvest, je priznal tudi, da je dober in usmiljen, saj mu je to potrjevala sama vsebina in izkustvo zaveze, iz katere se je porajalo nerazdružljivo občestvo med Bogom in Izraelom. Sklenitev zaveze je bila v resnici sklenitev ljubezenske zveze med njima. Zato so preroki zavezo radi primerjali idealni zakonski zvezi med možem in ženo. Izraelsko občino predstavljajo kot ženo, ki se je z Bogom zaročila v Sinajski puščavi (prim. Jer 2, 2).

S tem ni rečeno, da je božja zvestoba in božja ljubezen v zavezi slepa. Prav zaradi tega, ker zavezo, in s tem tudi ljubezen, ureja pravičnost, postavlja Bog ljudstvo zaveze pred odločitev, da izbira — življenje

ali smrt. »Danes kličem za pričo proti vam nebo in zemljo: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod« (5 Mojz 30, 19).

Avtentični tolmači božje in človeške pravičnosti so bili izraelski preroki. To so bili karizmatični možje in žene, ki so presojali božje in človeško ravnanje v luči sinajskih zaveznih določb, to je, božjih obljub in dekaloga. Preteklost so ocenjevali iz spominov na zgodovinske dogodke, ki so se po narodnih praznikih in liturgiji v zavesti naroda stalno oživljali, priče sodobnosti pa so bili sami. In videli so, da je Bog ostal svojim obljubam zvest, Izrael pa je svoje obveznosti le prečestokrat kršil. To so neustrašeno pred ljudstvom in kralji izpričevali. Budili so kraljem in narodu vest, bičali malikovalstvo, razgaljali socialne krivice in grozili z božjimi kaznimi. Iz zgodovine vemo, da so se grožnje prerokov tudi uresničile.

Na teh živih temeljih se je od Mojzesa do Kristusa gradila zavest in kultura malega izraelskega naroda. To je bila v naravnem redu v glavnem borba za obstoj in pravice malega naroda, ki so ga ogrožali zunanji in notranji sovražniki. Zunanji sovražniki so se vrstili od Egipčanov prek Asircev, Babiloncev, Peržanov do Grkov in Rimljanov, sami mogočni narodi. Nič manj nevarni niso bili notranji sovražniki, to je lastni sinovi, ki so se izneverili zavezi z Bogom: antijahvistični kralji, krivi preroki in izžemalci ljudstva, ki so razkrajali sam mozeg izraelske narodnosti.

6. Odprta pot

Tisočletni boj izraelskega naroda za lastno samobit in obstoj je bil boj za božje kraljestvo in njegove pravice. Če bi Izrael kot narod propadel, bi propadla mesijanska obljuba, ki jo je Bog dal Abrahamu.

S tem ni rečeno, da je izraelski narod, kot izvoljeni narod, samo enkratna izjema v družbi narodov. Ne le izjema, ampak tudi zgled in merilo. Dejstvo, da se je Sin božji učlovečil v naročju malega izraelskega naroda, ne pa, recimo, kot Egipčan, Grk ali Rimljan, ima svoj odrešenjski in vzgojni pomen za vse narode. Jezus je o sebi nekoč dejal: »Lisice imajo brloge in ptice pod nebom gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi glavo naslonil« (Mt 8, 20).

Zakaj Kristus ni zase poskrbel, saj je imel moč, da bi mogel kamne spreminjati v kruh, in bi lahko posedoval »vsa kraljestva sveta in njih slavo« (Mt 4, 3. 8)? Razlog temu je bil njegov mesijanski poklic. Njegova naloga je bila, da izpolni obljubo, ki jo je Bog dal njegovemu praočetu po mesu, Abrahamu. Mesijanski blagoslov za vse narode je moral priti po poti, ki jo je Bog določil, ko je poklical Abrahama. To je bila pot malega naroda, ki se s trudem prebija skozi zgodovino in pred očmi velikih narodov dviga zastavo božje pravičnosti. To je bila pot, po kateri je Bog »moč skazal s svojo roko, razkropil nje, ki so napuhnjenih misli; mogočne je

vrigel s prestola in povišal nizke; lačne je napolnil z dobrotami in bogate odpustil prazne« (Lk 1, 51—53).

To zahtevo božje pravičnosti je Kristus najprej uveljavil v svojem izvoljenem narodu samem. Oznanil je svoj mesijanski program (Mt 5—7), potrdil in dopolnil »postavbo in preroke«, pa tudi zaklical gorjé nad »slepimi vodniki« svojega naroda (Mt 23, 16). S svojo besedo in zgledom je vzgajal »malo čredo« (Lk 12, 12) svojih učencev. Ob svojem vnebohodu pa je tej mali čredi zaupal veličastno nalogo: »Pojdite torej in učite vse narode« (Mt 28, 19).

S tem je Kristus odprl pot za odrešenje vseh narodov. Pokazal pa je tudi, da v božji ekonomiji ni odločilno število, ampak kakovost. Mali narod, čeprav le njegov »ostanek« ali »mala čreda«, more storiti za božje kraljestvo in njegovo pravico več ko številen narod, če je zvest svoji zavezi z Bogom.

Nova zaveza je neizrečeno globlja in daljnosežnejša, kakor je bila stara. Tudi mali narod, zvest tej zavezi, postane izbrano orodje v božjih rokah: postane glasnik božjega kraljestva in njegovih pravic, postane vest človeštva v boju za obrambo človeških pravic, ki jih teptajo »mogočni« tega sveta.

II. Naša stvarnost

1. »Napiši razodetje!«

V kakih pogojih je naš slovenski narod oblikoval svojo narodno bit, kako je sprejemal krščansko oznanilo, kako ga je uresničeval, kaj je dosegel?

Prvo zaznanje, ki ga dobimo iz primerjave med izraelskim ljudstvom stare zaveze in slovenskim narodom, je potrditev resnice, da je mali narod nenehno v nevarnosti za svoj obstanek, v nevarnosti, da postane plen sebičnosti večjih, močnejših narodov. Mali narodi so podobni ribam, ki jih goltajo večje in velike ribe. To primero uporablja že izraelski prerok, ko se pritožuje nad imperializmom Babilona in ogorčeno vprašuje Boga: »Ali sme brez konca prazniti svojo mrežo, moriti narode brez prizanašanja?« (Hab 1, 17.)

To ne pomeni, da je mali narod vedno in neizogibno zapisan smrti. Izraelski zgled to potrjuje. Že v stari zavezi je Bog malim narodom ponudil zaščitni oklep zoper to nevarnost. Bog je na prerokov protest zoper babilonsko nasilje odgovoril:

»Napiši razodetje in ga vreži na plošče,
da bo z lahkoto bral, kdor bo bral...:
Glej, kdor je prevzetan, se ne bo rešil,
pravični pa bo v svoji veri živel« (Hab 1, 2—4).

Bog je gospodar zgodovine v novi zavezi prav tako, kakor je bil v stari. Pravi in resnično nevarni sovražnik malega naroda je lastna prevzetnost, krivičnost, nevera. Največ je odvisno od na-

roda samega. Mali narod, ki je pravilno poučen v veri v pravega Boga in po veri tudi živi, to je, ne dela in ne trpi krivic v svoji sredi, ne prevzetuje, ne sam ne njegovi voditelji, tak narod ima božje zagotovilo, božjo garancijo za svoj obstoj. To je nauk in zagotovilo svetega pisma.

2. Tristo let zakasnenja

V življenju naroda so odločilne važnosti bistvene prvine njegove narodne biti, to je, tiste korenine, ki so pognale v prvih stoletjih njegovega kulturnega prebujenja. Če se ozremo v tem pogledu na slovensko preteklost, žal, ne moremo biti veseli.

V svoji knjigi »Kako je mogoče« (Maribor, 1969) — to je grozna, zmedena, krivična knjiga, v kateri pa ne manjka žarnih prebliskov resnice — Jože Javoršek vprašuje: »A kar me je že od rane mladosti izredno razburjalo in mi netilo domišljijo, je bilo vprašanje Cirila in Metoda. Kje so pravzaprav pravi vzroki, da tadva zastopnika bojevitiga gibanja za politično in kulturno svobodo zahodnih in južnih Slovanov nista pustila v zgodovini pomembnejših sledov? Zakaj je zmeraj propadala želja, ki se vleče od Cirila in Metoda, da bi v okviru višje civilizacije, ki jo je tedaj pomenilo krščanstvo, vendarle bili samosvoji, svobodni? Zakaj je ta želja propadla za časa celjskih grofov? Zakaj za časa Trubarja, ki je tako vneto terjal »slovensko cerkev«? Zakaj? Ali res zato, ker smo v XI., XII. in XIII. stoletju zgubili čisto vse svoje plemstvo? Ali res zato, ker smo se iz naroda junakov spremenili v narod hlapcev? Čisto gotovo je tu neke resnice, ampak jasna mi vendarle ni« (str. 14).

To so žgoča vprašanja. Njih »pravi vzroki« so nedvomno pri korenini, to je, v prvih stoletjih pokristjanjenja naših prednikov.

Literarni zgodovinar Anton Slodnjak piše v tej zvezi: »Če tudi so Slovenci kazali željo po duhovnih vrednotah in razodevali celo ustvarjalno sposobnost, pa se sami od sebe vendarle niso mogli povzpeti do lastnega slovstva, ker bi bili morali plačati dostop do srednjeveškega literarnega občestva z materinim jezikom. Tako pa so na socialni lestvici padali v oči tujcev od leta do leta globlje in so se nazadnje ustavili na stopnji nekakšnega »govorečega in mislečega inventarja« zemljiške gosposke. Njihov »surovi« jezik je mogel po mnenju fevdalcev služiti le kot najpreprostejše pomagalo v verskem pouku, in še tu samo ustni, na pol nemški obliki« (Slovensko slovstvo. Ob tisočletnici Brižinskih spomenikov. Ljubljana, 1968, str. 18).

Akademik Slodnjak nadaljuje: »Podoba je, da je do takega omaloževanja slovenščine v primeri z upoštevanjem narodnega jezika v nemških deželah prišlo nekoliko zato, ker se je kulturno delovanje samostanov v naših pokrajinah zakasnilo za dobrih tristo let. Ko pa so od 11. do 14. stoletja ustanavljali na Slovenskem samostane po dobro premišljenem načrtu, da bi ščitili nemška oz. že ponemčena ozemlja, je bila velika kulturotvorna volja zahodnega menišstva že oslabljena. In redovniki slovenskih samostanov niso niti v latinskem jeziku ustvarili kaj pomembnega« (prav tam).

Ob teh ugotovitvah literarnega zgodovinarja se moramo ustaviti in vprašati: Kako je bilo mogoče »omalovaževanje slovenščine« na slovenskem ozemlju, istočasno pa »upoštevanje narodnega jezika v nemških deželah«, dasiravno so »Slovenci kazali željo po duhovnih vrednotah in razodevali celo ustvarjalno sposobnost«? In zakaj »tristo let« zakasnenja kulturnega delovanja samostanov ravno v naših deželah? Na ta vprašanja je mogoč samo en razumen odgovor: slovensko ljudstvo ni bilo več samosvoje, ni bilo neodvisno, suvereno.

Toda pomislimo, kaj je pomenilo tristo let v tisti mladostni dobi naše narodne zgodovine, ko so se polagali duhovni temelji za tisočletja narodove bodočnosti! To so bila zamujena, zgubljena stoletja, ki jih ni bilo več mogoče dohiteti in popraviti.

3. Vzroki in posledice

Ni se mogoče otresti vtisa, da je bila krščanska vzgoja slovenskega ljudstva v tistih odločilnih stoletjih bistveno pomanjkljiva. Posledica tega je morala biti samo verska zaostalost, verski infantilizem. Ko prebiramo Splošno izjavo o človeških pravicah, ki so jo leta 1948 sprejeli Združeni narodi, z njenimi določbami o pravicah človeka in naroda do vere in izobrazbe, ko prebiramo Izjavo o krščanski vzgoji, ki jo je leta 1965 izdal drugi vatikanski koncil, kaj vse zahteva krščanska izobrazba naroda, in se nato v duhu povrnemo v tista davna stoletja krščanske mladosti našega naroda, res ni pretirano, če govorimo o zgodovinski, strukturni pomanjkljivosti in naši verski izobrazbi in kulturi.

Odkod to? Poskusimo razumeti. Slovenci smo ob prihodu na ozemlju dežel, kjer zdaj bivamo, uničili ostanke krščanstva iz rimskih časov. V boju z Avari, Bavarci in Franki smo izgubili svojo neodvisnost. Pokristjanjevali so nas večinoma nemški misijonarji, ki so jih pošiljali k nam škofje iz Salzburga. Ti misijonarji, ki so jim sledili ali jih kar spremljali nemški kolonizatorji, niso slovenščine razumeli, kaj šele, da bi v slovenskem jeziku oznanjali božjo besedo. Sv. Ciril in Metod v zahodnem delu slovenskih dežel praktično nista delovala, nista uvedla slovanskega bogoslužja, nista upostavila slovenske cerkvene organizacije s slovenskimi škofi in duhovniki. Samostanskih in farnih šol na našem ozemlju ni bilo. Ni bilo višjih bogoslovnih šol, kjer bi se izbrani mladini dala priložnost za temeljit študij v teologiji, patristiki in filozofiji, kakor so jih imeli narodi v drugih deželah zahodne Evrope. Četudi je bil na teh šolah učni jezik latinski, so iz njih prihajali visoko izobraženi možje, misleci in teologi, med njimi svetniški značaji. To je bilo duhovno plemstvo v pravem pomenu. Slovenci pa nismo imeli ne krvnega, ne tega duhovnega plemstva. Zato ni čudno, če so tujci očitali našim prednikom, da so dobri le za tlačane in hlapce.

Ko govorimo o pokristjanjenju naših prednikov, ne smemo pozabiti na bistveno važno vprašanje, kako se je prestop ljudstva iz poganstva v krščanstvo vršil in izvršil. Pokristjanjenje in pokristjanjenje ni vseeno. Podobno kot naše slovenske prednike so Nemci »pokristjanili« Moravane.

In vendar je moravski knez Rastislav prosil še bizantinskega cesarja Mihaela za misijonarje. V 14. poglavju Žitja Konstantina beremo, da je svojo prošnjo utemeljil z besedami: »Naše ljudstvo se je poganstvu odreklo in se krščanske vere drži, a nimamo učitelja takega, ki bi nam v našem jeziku pravo krščansko vero razložil, da bi tudi druge dežele to videle in nas posnemale. Torej pošlji nam, gospodar, takega škofa in učitelja« (Nav. po F. Grivec, Sv. Ciril in Metod, Celje 1963, str. 51).

Te besede moravskega kneza povedo več ko cele knjige. Da, pokristjanjenje in pokristjanjenje ni vseeno.

Zakaj iz tistih stoletij naše krščanske mladosti nimamo nobenega od Cerkve razglašnega svetnika? Navedeni podatki to razložijo. Glavni razlog in vzrok je bil v tem, ker se po izgubi državne samostojnosti našim prednikom božja beseda ni oznanjala v njihovem materinem jeziku, ampak v jeziku zavojevalcev in kolonizatorjev. Zato božja beseda ni šla do srca. Profesor Slodnjak imenuje Brižinske spomenike iz 10. stoletja »učinkovito in jedrnato sintezo krščanske vere«, ki jo je njihov »avtor izrazil v monumentalnih, slikovitih in vendar preprostih stavkih«. V njih je »lepo in umljivo izrazil najbolj zapletena načela krščanskega idealizma« (Slovensko slovstvo, str. 12).

Avtor Brižinskih spomenikov ni bil škof Abraham († 994) iz freisinške škofije. On jih je le zapisal v latinsko obredno knjigo, sestavljeni pa so bili po mnenju strokovnjakov iz starejših slovenskih vzorcev in nastali bi naj deloma v Karantaciji, deloma v Slovenski Panoniji okrog Blatnega jezera. Segajo torej še v čas slovenske narodne svobode in blagovestništva sv. Cirila in Metoda. Zato diha iz njih še pristna, živa svetopisemska vera.

Freisinški škof Abraham, ki je te slovenske tekste zapisal, ni imel posnemovalcev, pač pa je pod vplivom tujih oznanjevalcev in priseljencev verska izobrazba in verska zavest Slovencev vedno bolj padala. Tako je prišlo, da v slovenskih ljudeh ni mogla zažareti vera, ki poraja heroje krščanske ljubezni do Boga in do bližnjega. Slovenska vernost je postala in ostala bolna, rahitična. Ker nismo imeli domačih svetniških vzorov, učiteljev, ki bi s svojo svetostjo, s svojo besedo, molitvijo in žrtvami oplodili našo zemljo, našo vernost v tistih stoletjih, je ostala tisoč let nerodovitna, brez pravega sadu in semena.

4. Pravica in dolžnost malega naroda

Drevo se pozna po sadu. Sad vere pa je pravičnost. Videli smo, da prva stoletja pokristjanjenja slovenskega naroda niso budila v njem vere, ki bi bila sposobna zbuditi čut pravičnosti, kakršno uči in terja božje razodetje sv. pisma.

Ali so se razmere v poznejših stoletjih bistveno spremenile? Varali bi se, če bi tako mislili. O kaki suverenosti ni bilo govora. Da nismo imeli lastne države, samo na sebi ni najhujše zlo, čeprav ni dvoma, da je lastna država ideal in naravna pravica vsakega naroda, ko je dosegel določeno stopnjo razvoja. Pa p e ž J a n e z XXIII. pravi v svoji okrožnici

»Mir na zemlji« (1963): »V 19. stoletju se je oglasila in se domala povsod uveljavila težnja, ki bi rada ljudi istega rodu vezala tudi v samosvojo državno skupnost. Iz različnih razlogov pa tega ni mogoče zmeraj doseči« (93). Zato nastajajo, pravi papež, »narodne manjšine«. In Janez XXIII. nadaljuje: »Hudo nasprotuje dolžnostim pravičnosti, kar koli kdo stori zoper te manjšine, da bi omejeval njihovo moč in rast, še toliko bolj pa, kadar taki zgrešeni ukrepi merijo na zator manjšine« (94).

Slovinci v svoji celoti nismo bili nikoli samo »manjšina«, ampak smo živeli kot narod v določeni državni skupnosti skupaj z drugimi narodi. Tako je bilo v minulih stoletjih, tako je danes. Pravim, da ni vedno zlo, če narod nima lastne države. Postane pa zlo tedaj, če vodstvo državne skupnosti, v kateri živi, po besedah Janeza XXIII. »omejuje moč in rast naroda.« Zakaj če to velja za narodne manjšine, velja prav tako za celoto naroda.

Dolžnost malega naroda je zato, da budno pazi, kaj se godi z njim, in se zlu upre. Iz zgodovine izraelskega ljudstva v stari zavezi se lahko učimo. Izraelsko ljudstvo je pod vodstvom svojih prerokov drugače ukrepalo v času egiptovske sužnosti, drugače pod Asirci, drugače v babilonskem ujetništvu, drugače pod Perzijci, drugače v makabejskih časih. V dobi perzijske nadoblasti, ki je trajala dvesto let (538—330), niso imeli svoje države, in vendar je to bila cvetoča doba njihovega verskega in kulturnega življenja. Kako je to bilo mogoče? Prvi razlog: perzijski kralji niso preveč omejevali »moči in rasti« judovskega ljudstva, vsaj kar zadeva vero in kulturo. Drugi razlog: Judje so imeli svojo versko-upravno avtonomijo.

Ko se oziram v stoletja naše slovenske preteklosti, moramo reči, da je bila naša velika nesreča v tem, da take ali podobne verske avtonomije nismo imeli. S tem ni rečeno, da je bilo prav, če nismo dovolj uveljavljali težnje po »samosvoji državni skupnosti«. Toda večje zlo je bilo v danih okoliščinah in razmerah to, da smo bili cerkveno razbiti, brez slovenskega verskega vodstva v enotni cerkveni pokrajini, brez svojih višjih pastirjev, škofov, v lastni metropoliji.

Seveda je ta nesreča v tesni vzročni zvezi z izgubljeno narodno suverenostjo in s kočljivim geopolitičnim položajem ozemlja, na katerem bivamo. Gotovo pa je tudi v zvezi z dejstvom, da je verska zavest našega ljudstva ostala skozi stoletja plitva in neobgljena.

5. Narod brez hrbtenice

Vse to je imelo za posledico, da smo postali narod brez hrbtenice, brez odrešujoče zavesti, ki bi morala navdajati in voditi vsakega Slovenca, da je, čeprav član malega naroda, toliko vreden pred svetom, kolikor je vreden pred Bogom. Krivica, ki se godi njegovemu narodu, se godi tudi Bogu. Zato je dolžan, da mu pomaga in se za njegove pravice bori, kakor za svoje osebne. To ni le zahteva krščanske ljubezni, ampak tudi krščanske pravičnosti, ki ni zgolj individualna, ampak tudi socialna, ali pa je sploh ni.

Na značaju našega naroda pa, žal, opažamo poteze, ki so v nasprotju s takšno zavestjo. Poprečno se Slovenec v odnosu do človeka drugega, količkaj večjega naroda vede hlapčevsko: se pred njim upogiba, rad skrije, če le more, svoje slovensko poreklo, in tudi jezik, kakor da ga je sram govoriti v materinem jeziku. Do sobrata po narodnosti pa je zavirljiv, izkoriščevalen in gospodovalen. In njegov odnos do Boga? Tu se da voditi plitvi in spremenljivi čustvenosti: zdaj prizna Boga in ga časti, zdaj se ga sramuje in ga taji, če mu to narekuje trenutna korist.

Kar zadeva posebej značaj slovenskega razumnika, ni dvoma, da je produkt istih zgodovinskih dejavnikov, ki so vplivali na bit vsega naroda. Najbolj zoprni in škodljiv pojav v življenju malega naroda je domišljavost njegovih razumnikov. Misliti moramo v prvi vrsti na pesnike in pisatelje, na književnike. Ni dvoma, da so ravno pesniki in pisatelji malega, stoletja tlačnega naroda v nevarnosti, da prevzetujejo, pozabljajoč na prerokovo svarilo: »Glej, kdor je prevzeten, se ne bo rešil« (Hab 1, 4). Pisateljevanje in pesništvo spada v področje umetniške ustvarjalnosti. Tudi pisatelj, pesnik malega naroda, je umetnik, mojster besede, in lahko tekmuje z duhovi velikega, svobodnega naroda. Še več. S pisano besedo, z literaturo, lahko osvobaja svoj lastni narod. To pa ga kaj lahko zavede v naziranje, da je nekak Mojzes svojega naroda in da je samo on sposoben pripeljati svoj narod iz egiptovske sužnosti v obljubljeni deželji svobode. Pri tem misli, da Boga pravzaprav ne potrebuje, sam je dovolj prosvetljen, dovolj pameten. Kdor ga ne posluša in vseh njegovih idej ne sprejme, je sovražnik naroda, je nazadnjak, ker ne ve, da je samo on, pesnik in pisatelj, v vsakem oziru napreden, in kdor njemu pritrjuje.

Tak nazor vodi v malikovanje slovstva, v literarni politeizem ali kult pesnikov in pisateljev. Ali se nismo srečavali z njim v slovenskih revijah in v šolah zadnjih sto let? Toda ni dvoma, da se mladina danes bolj navdušuje za drugačne bogove, literarni Olimp jo zanima mnogo manj.

Ali je tega kriva spet »rimsko-katoliška Cerkev«? Saj se ji očita, da je že dvakrat »uničila osnovne možnosti, da bi se lahko naš narod razvil in osvobodil« in je že dvakrat »utemeljila in utrdila tuje gospodstvo na naših tleh«. Tako obtožuje katoliško Cerkev J. Javoršek v prej omenjeni svoji knjigi (str. 145—146). Toda isti pisatelj se v isti sapi izpoveduje svojemu mrtvememu sinu in pravi: »Vsi lažemo o naši literaturi s tem, da jo preveličujemo in nočemo videti v njej ene najbolj zakotnih in hkrati najbolj tragičnih literatur Evrope. Predvsem si ne upamo povedati, da naša literatura v glavnem sploh ni literatura, temveč nacionalno-eksistenčni fenomen, oblika samoobrambe in nato še nacionalne potrditve. V isto vrsto sodi tudi naša literarna zgodovina, ki ne pozna ali pa ne upošteva mednarodnih meril, temveč zgolj nacionalnoliterarno-zgodovinska« (str. 147).

Kaj je reči o teh obtožbah na dve strani? Glede literature in literarne zgodovine naj sodijo tisti, ki so za to pristojni, kar zadeva obtožbo katoliške Cerkve, pa moram reči, da je naivna.

6. Naivno gledanje

Kriterij za presojo naše slovenske stvarnosti je tu božja beseda, je isti kriterij, ki ga je dal Bog preroku Habakuku ob koncu sedmega stoletja pred Kristusom. To je bil čas, ko je Judom grozila velika nevarnost, da bodo vdrli v njihovo deželo Babilonci, »kruto in bliskovito ljudstvo, ki preleti zemeljske daljine, da se polasti domov, ki niso njihovi« (Hab 1, 6).

Ime Habakuk, ki nam zveni čudno, je reduplicirana oblika glagola habaq, objeti, pritisniti na srce. Tak je prerok Habakuk tudi v resnici do svojega ljudstva: v strahu ga tolaži in pritiska na srce, kakor mati svojega otroka, ki je v nevarnosti za življenje. Prerok se boji, da bo babilonski napadalec šel prek mej pravičnega kaznovanja, katero je Bog zagrozil judovskemu ljudstvu zaradi njegove nezvestobe. Toda Bog odgovarja preroku: »Kdor je prevzeten, se ne bo rešil, pravični pa bo v svoji veri živel« (2, 4).

V našem času je tudi v slovenske dežele pridrlo ljudstvo v isto karakteristiko, ki jo je prerok dal babilonskim zavojevalcem. In to ne prvič. Le ponovilo se je, kar je naš narod prvič doživel že pred tisoč leti in nato v raznih oblikah še in še. Spreminjale so se le metode in načini. Začelo se je pod bavarskim vojvodom Tasilom, o katerem »nam salzburški in bavarski letopisi omenjajo s kratkimi besedami k letu 772: ‚Tasil je premagal Karantance‘« (Milko Kos, Zgodovina Slovencev, Ljubljana 1955, str. 91) in se nadaljevalo do Hitlerja, ki je zapovedal ponemčiti Spodnjo Štajersko, izgnal v sužnost in uničil tisoče slovenskih družin.

Hudo pomanjkljiva je vera in smisel za zgodovinsko stvarnost tistih slovenskih ljudi, ki očitajo »rimsko katoliški Cerkev«, da je ona odgovorna za vse človeško in materialno razdejanje, ki je zadelo naš narod v zgodovini. Podobni so Judom v evangeliju, ki so zahtevali od Jezusa »znamenje z neba« (Mr 8, 11), tj. čudež, vere v njegovo božje poslanstvo pa niso imeli. Enako ti kritiki zahtevajo od Cerkev čudežna dela v nemogočih pogojih. Ne verujejo in ne uvidijo namreč, da ni takega političnega sistema, ne take družbe ali naroda, ki ga hudič ne bi znal izkoristiti za svoje načrte; izkorišča pa ga prek človeške sebičnosti, ki postane tem bolj pohlepna, čim manjši je odpor, ki ji ga človek stavi nasproti.

Kako so se karantanski in panonski Slovenci v 8., 9. in 10. stoletju upirali sebičnosti Obrov, Bavarcev, Frankov, Madžarov? Ali niso bili njihovi lastni voditelji, knezi in kosezi, prav taki? Zakaj so slepo zaupali zlasti Nemcem, njihovemu geopolitičnemu apetitu po naši zemlji? Zakaj niso strnili svojih vrst in se šele nato spuščali v dogovore z njimi? Kakor Pribina, tako je bil tudi njegov sin Kocelj v službi nemške države. Potem se je povezal z Rastislavom in dosegla sta »velikanske uspehe«. Toda, ko se je Svetopolk, nečak kneza Rastislava, leta 870, »v mislih na svojo korist«, kot piše letopisec, zvezal z Nemci, mora ta moravsko-nemški sporazum »kruto plačati knez Kocelj. Sv. Metod mora zapustiti panonske Slovence in Kocljevo kneževino, Kocelj, v nemških očeh izdajalec, izgine... Ko je Kocelj izginil, je propadla zadnja od tuje nadvlade neodvisna kneževina med Slovenci, z njo začetki cerkve, ki je opravljala

službo božjo v narodnem jeziku. Tako se tudi ni mogla razviti posebna književnost in samostojna kultura, katere podlaga bi bil narodni jezik« (M. Kos, Zgodovina Slovencev, str. 120).

Kdo je odgovoren za to tragedijo, ki je imela usodne posledice? Ne »rimsko-katoliška Cerkev«, ampak politični voditelji, ki niso znali brzdati svoje in narodove sebičnosti. V evangeliju so gledali predvsem orodje za svoje osebne koristi in politične namene, ne pa Kristusa in njegovo zahtevo, da iščejo najprej božje kraljestvo in njegovo pravico. Odtod nesloga naših slovanskih prednikov, odtod nemški pohlep.

So Nemci pol tisočletja pozneje natisnili slovensko biblijo Slovincem v zadoščenje zato, ker so nekoč uničili slovensko književnost in slovensko narodno kulturo? Ali iz hvaležnosti zato, ker smo jim prepustili Koroško? Ali pa zato, ker so računali, da bodo Slovenci tem zvestejši njihovi hlapi, kar so iz njih že naredili?

Zaključki

Kakšne so perspektive, ki se ob tem razmišljanju odpirajo glede na slovenski narod? Se naj odločimo za pesimizem? To bi bil beg pred odgovornostjo. Postali bi podobni Kajnu, ki je na božje vprašanje „Kje je tvoj brat Abel?“ odgovoril: »Mar sem jaz varuh svojega brata?« (1 Mojz 4, 9). Če le malo globlje in nepristransko razmišljamo o slovenskem narodu, o ranah, ki mu jih tuje na njegovi lepi zemlji ali zaradi nje zadajajo že več ko tisoč let, se nam stori milo pri srcu. Čutimo, da ne smemo iti brezbrizno mimo njega, kakor sta šla duhovnik in levit v evangeliju mimo človeka, ki je padel med razbojnike (Lk 10, 25—37). Saj mu je pretresljivo podoben. V evangeliju je šlo za individualnega človeka, tu gre za »množičnega«, za narod.

Ne moremo se opravičiti z izgovorom, češ da je prepozno. Ni prepozno. Ali nista dva glavna vzroka, zunanja sicer, vendar zelo važna vzroka, ki sta bila, kakor smo videli, kriva njegovih nesreč, danes v veliki meri odstranjena? To je pomanjkanje vsake narodne suverenosti in pomanjkanje cerkveno-upravne enotnosti. Imamo svojo Slovensko socialistično republiko in svojo metropolijo. To sta dva oblastvena okvira, eden politični, drugi verski, ki sta potrebna za normalni razvoj življenja naroda. Nista sicer še, kar in kakor bi morala biti, toda v primeri s tem, kar smo imeli v minulih stoletjih, pomeni to vendarle napredek, ki upravičuje upanje za bodočnost.

Možnosti eksegeze novozaveznih knjig svetega pisma pri nas

Stanko Cajnkar

Literatura

- Lucien Cerfaux: *Jésus aux origines de la Tradition*. Desclée De Brouwer 1968.
- Xavier Léon-Dufour: *Études d'Évangile*. Éditions du Seuil 1965.
- Wolfgang Trilling: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Patmos Verlag 1966.
- Ch. Duquoc: *Christologie*. L'homme Jésus Les Éditions du Cerf 1968.
- Izčrpen seznam biblične literature najdete v knjigi *Heilige Schrift* (Izdal skupaj z drugimi ustanovami Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966).

Zamislimo se v neverjetno hipotezo, da se nameravajo slovenski duhovniki v naslednjih letih intenzivno ukvarjati z razlago svetega pisma, predvsem nove zaveze. Znanje, ki so ga prinesli s svojih teoloških šol, je dodobra usahnilo ali pa je bilo razglašeno za zastarelo. Koncilske uredbe in cerkvena priporočila, ki postavljajo svetopisemski študij na prvo mesto, pa se vedno bolj vsiljivo rinejo v ospredje duhovniških dolžnosti. Redki izbranci, ki so bili vsaj mimogrede na kakem bibličnem tečaju v inozemstvu ali pa so brali o revoluciornih težah sodobne (tudi katoliške) eksegeze, bi se morda radi sami seznanili s temi nevarnimi novostmi, ki utegnejo biti bolj sprejemljive, kakor se dozdeva nepoučenemu ob bežnem srečanju. Za te prizadevne bodoče bibliciste, ki eksistirajo vsaj v moji hipotezi, sem brez posebnega sistema zbral nekaj napotkov in navodil, ki bi vsaj bolj skromnim utegnili biti v pomoč. Zato moj članek ne bo imel predpisane strokovnjaške oblike in se ne bo potegoval za naslov visoke biblične znanosti.

Udeleženci tega mojega hipotetičnega bibličnega tečaja znajo poleg svojega slovenskega jezika pravzaprav samo nekaj latinščine in grščine in toliko nemščine, francoščine, angleščine ali italijanščine, da so po večini skoraj povsem zavarovani pred skušnjavo, ki bi jih intenzivno zapletla v študij kake tuje knjige. S tujimi jeziki se bodo sprijaznili šele takrat, ko bodo ob bornosti slovenske biblične literature prišli do spoznanja, da je ta utrudljivi skok v tuje slovstvo neobhodno potreben.

Kako je z eksegezo Nove zaveze v slovenskem jeziku?

Ko sem pred leti sestavljal seznam religiozne literature, ki je dostopna v slovenskem jeziku (Esej o cerkvenem govorništvu, Ljubljana 1958, od 91. strani dalje), sem moral ugotoviti, da imamo samo eno knjigo, ki bi si mogla lastiti pravico do imena samostojnega komentarja. Napisal jo je moj prednik na stolici nove zaveze v mariborskem bogoslovju, Josip Zidanšek. Gre za Razlago drugega lista sv. apostola Pavla do Korinčanov (Maribor, 1900). Zdi se, da je na Slovenskem vse premalo možnosti za samostojno eksegezo posameznih

knjig, ker se po 70 letih temu drobnemu komentarju ni pridružil nobeden drug. Zbirke komentarjev, kakor jih poznajo veliki narodi (Bonner Bibel, Regensburger Bibel, Echter Bibel, Herderjevi komentarji, Etudes bibliques, Vaccarijevi komentarji in še mnogo drugega) so za Slovence preveliko breme. Zato najbrž še dolgo časa ne bomo imeli lastnih komentarjev z modernimi ugotovitvami biblične eksegeze. Kar zmoremo, so prevodi z opombami, ki bi morale pojasniti vse, kar je drugod pravica in dolžnost komentatorjev in eksegetov posameznih knjig. Zato so bile in so še (in bodo tudi v prihodnje) naloge slovenskih prevajalcev mnogo obširnejše in težje. Naš prevajalec bi moral biti velik mojster jezika (tako tujega kakor svojega), filolog, filozof, teolog apologet, pastoralist, moralist in morda še kaj. Dokler so se slovenski prevajalci svetega pisma zgledovali po tujih prevodih in po njihovih filoloških, geografskih in zgodovinsko arheoloških opombah, so prinašali slovenski prevodi le malo teoloških razlag. To pa je dogmatikom omogočilo, da so brez strahu pred biblično kritiko gradili svoje filozofsko teološke sisteme ali citirali misli iz tujih traktatov.

Nekaj svoje lastne eksegeze smo vsaj v opombah k prevodom Slovinci v raznih dobah svoje zgodovine že imeli. Sv. Ciril in Metod sta svoj prevod sama uporabljala in najbrž v svojih homilijah kar sproti komentirala. Trubar in Dalmatin nista dodajala svojim prevodom opomb, ker je po njunem mnenju sveti tekst sam svoj ekseget, vendar sta pisala uvode (v sveto pismo kot celoto in v posamezne dele), ki so natrpani s teološkimi tezami in so zato vsekakor vsaj teološka eksegeza svetega teksta. (Ta slovenska protestantska teologija — ki je ne najdemo samo v bibliji — bi vsekakor zaslužila pozornost slovenskih katoliških dogmatikov, vsaj kot tema za doktorsko disertacijo). Japljev prevod nima opomb, zato se tukaj ne bomo menili zanj. Novi prevod celotnega svetega pisma, ki je znan kot Wolfovo sveto pismo, čeprav Wolf sam ni prevedel niti besedice, je res samo prevod tujega teksta. Opombe so namreč prav tako kakor tekst prevedene iz nemškega Alliolija. Sicer pa tudi tega dela ni nihče do konca analiziral. Tako še danes ne vemo, ali so slovenski prevajalci opombe tudi po svoje prenařevali, ali pa so se dosledno držali nemškega originala. Opombe, ki jih ni malo, mojim hipotetičnim tečajnikom ne bodo mogle biti kařipot k razumevanju modernih bibličnih eksegetičnih problemov. To tudi naši novejši prevodi Nove zaveze niso, ker so nastali v času, ko naših spornih vprařanj še ni bilo, ali pa se prevajalcem ni zdelo umestno, da bi jih v svojih opombah omenjali.

Historiat nastajanja najnovejšega prevoda svetega pisma nove zaveze, ki nosi naslov Evangeliji, Apostolska dela, Apostolski list in je izšel leta 1958 pri Mohorjevi v Celju, še ni napisan in najbrž tudi ne bo. Prilika za tiskanje je prišla tako nepričakovano, da so bili vsi naši takratni bibličisti (dr. Slavič, dr. Snoj, dr. Aleksič in dr. Cajnkar) na takšen dogodek nepripravljeni. Tekst in opombe Stare zaveze smo v naglici nekoliko pokrpali in modernizirali (nekaj splošnih opomb sta posodila dr. Slaviču dr. Aleksič in dr. Cajnkar, dr. Aleksič je čisto znova prevedel vse male preroke in napisal zelo dobre opombe, dr. Cajnkar pa je pripeval eksegezo prvih enajst poglavij Geneze). Dr. Snoj, je bil kot glavni

prevajalec in ekseget Nove zaveze vse do redakcije stavljenih stolpcev prepričan, da njegov tekst, njegove opombe in njegovi uvodi ne potrebujejo večjih popravkov. Pri skupnem delu je svoje mišljenje spremenil in je pristal na številne izboljšave. Z veseljem je dovolil, da sem izdelal komentar k listu Rimljanom in odstopil svoj članek o sv. Pavlu, ki je bil napisan kot sestavni del Biblične teologije.

Naše opombe k Apostolskim listom so še vedno uporabne in zaenkrat najboljše, kar na tem področju premoremo. Moderne problematike pa v njih skorajda ni. Evangelije in Apostolska dela je leta 1968 izdala tudi Družba sv. Mohorja v Celovcu. Ker nam je bilo rečeno, da je to le ponatis naše celjske izdaje in ker je knjiga pri nas bolj redka, ni vse do sedaj tega prevoda nihče analiziral in ocenil, kakor to zasluži. Prevod teksta je res skoraj povsod povzet po našem. Tudi opombe so na prvi pogled dobesedno prepisane iz naše izdaje. Pri podrobnem študiju pa se pokaže, da so nekatere izpuščene, druge pa dodane in modernizirane. Tako je sedaj to naša najboljša eksegeza Evangelijev in Apostolskih del. Še več originalnih misli je v uvodih, ki so delo dr. Ivana Rupnika (Pri opombah pod črto so sodelovali dr. Rupnik, Zdravko Reven in Jože Hočevnar, pa najbrž niso vsi na isti način avtorji.). Ker imam vpogled tudi v najnovejši prevod Nove zaveze, ki je narejen po francoski jeruzalemski bibliji — prevedeni so tudi vsi uvodi in vse opombe pod črto — bo pohvala celovške izdaje samo doslej v polni veljavi, dokler ta prevod ne bo izšel v tisku. Kot znanstveno dovršen instrument bibličnega študija bo ta prevod boljši od vseh naših. Ne bo pa v toliki meri naš, kakor je zadnji Snojev prevod, ker ne bo v njej niti ene izvirne slovenske teološke misli. Vse druge izdaje nove zaveze, kar jih še imamo, pa naj bodo stare (kakor Lampetove Zgodbe), ali nove (kakor je Aleksičevo Malo sveto pismo), bodo mogle mojim tečajnikom služiti le kot pobožno duhovno branje. Moja Biblična teologija ni eksegetična razprava, čeprav je zgrajena na številnih sodobnih eksegetičnih podatkih.

Posamezne novozavezne tekste so v luči novejše eksegeze obdelali naši dogmatiki, apologeti in moralisti. Iskanje teh drobcev je za mojo delovno ekipo gotovo preveč utrudljivo, pa zato ne računam z njim.

Iz tega ne sledi, da bi bil študij naših slovenskih eksegetičnih poskusov nepotreben in pravemu poznavanju svetega pisma škodljiv. Velika večina naših opomb je ohranila vso veljavo. Geografski in historični podatki, ki jih ni malo, so tu in tam potrebni korekture, v splošnem pa so dragoceni. Za uspešen študij novih problemov je poznavanje rezultatov starejše eksegeze neobhodno potrebno. Prevelika vnema za novosti nas razumevanju celote ne bo približala. Nekaj temeljnih novih spoznanj pa bo treba sprejeti in vgraditi v stavbo celotnega teološkega znanja.

Katera so ta nova spoznanja?

Za vso starejšo eksegezo je značilno nekam togo, strogo in absolutno poudarjanje božjega avtorstva z ozirom na svetopisemske knjige. Samostojna dejavnost človeškega avtorja je bila tako potisnjena v ozadje. Pojem

inspiracije in nezmotnosti je bil tako obtežen z mislijo božjega avtorstva, da čisto človeške pomanjkljivosti posameznih pisateljev niso mogle biti upoštevane, kakor bi bilo treba. Čeprav je razodetje zgodovinsko dejstvo in obsega tisočletja človeške zgodovine, je bila misel na razvoj, ki je nujno povezan z rastjo, odrinjena. Tako je tudi vse, kar je časovno in krajevno pogojeno, dobilo podobo absolutne in brezčasovne veljavnosti. Nazor o našem svetu, o zemlji, soncu in zvezdah se je tako zlil z verovanjem teologov in vernikov, da je pomenila vsaka nova znanstvena ali filozofska razmejitev skrajno tvegan korak in je bila kar naglo razglašena za krivoversko ali celo ateistično. Vse to je znano in zato tega ne bom podrobneje razlagal. Moderna teženja so v marsičem nestrpen odgovor na togo tradicionalno nestrpnost starih znanstvenih in filozofskih nazorov, ki so zahtevali zase značaj absolutne religiozne in teološke veljavnosti. In so seveda skoraj tako napačna, kakor so bila stara. Kakor v stari miselnosti ni bilo primernege mesta za človekove znanstvene, filozofske, psihološke in druge nedoraslosti, tako odrivajo danes vse premnogi resnico o božjem avtorstvu ali pa jo poskušajo dodobra izvotliti.

V kaosu mnenj, trditev in hipotez se je težko znajti. Mnogi duhovniki (in seveda tudi navadni verniki) samo čakajo, da se bo obzorje zjasnilo in da bo eksegeza dobila jasnejšo in trdnejšo podobo. Nekateri nočejo o novostih sploh ničesar vedeti in zavračajo tudi spoznanja, ki bi jih bilo treba sprejeti.

Ko so bile pred desetletji v ospredju zanimanja knjige stare zaveze, predvsem prva poglavja Geneze in stari, ustaljeni pogledi na svet, so mnogi mislili, da novozaveznih knjig ne bo zadela podobna usoda. Nove teorije, dobre in nerabne, pa so s tem upanjem pometle. Vihar na morju nove zaveze je mnogo srditejši kakor oni, ki je vrgel starozaveznega Jona in mnoge druge stare znance na plitvino, ki je ni najti na nobenem zemljevidu. Knjige stare zaveze so pač tudi nekakšno enciklopedično svetno znanje judovskega naroda in obsegajo dolga stoletja kulturnega in verskega snovanja znanih, zgodovinsko dosegljivih ljudstev. Dolge dobe so resda zavite v mrak in temo, podoba naroda, njegovega verovanja in njegovega kulturnega snovanja pa je dovolj jasna. Vse, kar je bilo versko in nravno pomembnega, je prešlo v last Cerkev. Ko je znanost povedala svojo misel o razvoju kozmosa in človeštva in so razlagalci našli smiselno razlago starozaveznih poročil o stvarjenju sveta in človeka, se je spor o stari zavezi v veliki meri poglobel.

Knjige nove zaveze pa so po svoji vsebini in problematiki čisto drugačne. Božje kraljestvo, ki ga je inavguriral Jezus Kristus, ni niti judovska niti helenska državna tvorba. Nima meja, prestolnice, vojske in uradov. Je svobodna ustvaritev in vendar v nevarnosti, da postane plen vseh tiranov, če samo za sužnost optira. Knjige nove zaveze obsegajo dobrega pol stoletja, če ne štejemo spominov na čase prve Kristusove mladosti. V teh kratkih desetletjih se je duhovna podoba sveta dodobra spremenila. Učlovečenje Sina božjega ni le rojstvo človeka, temveč začetek povsem nove dobe človeškega rodu. Čuvarji javnega mnenja, tako judovskega kakor poganskega, so najvažnejši dogodek svetovne zgodovine izročili pozabljenju, ker so poročila o dogodkih prišla sicer do njihovih ušes, ne

pa do njihovih src. (Velike ideje se skoraj vedno porodijo in dozoriijo v ozkem krogu izbrancev, ki so vsaj zaslutili, da so se srečali z veliko resnico.)

V času Kristusovega javnega delovanja in še vse tja do leta 51. ni bilo nobenega pisanega dokumenta, ki bi velikemu svetu oznanil novico o učlovečenju Sina božjega. Ne vemo, ali je kdo vpisal datum Kristusove smrti v judovske in rimske uradne knjige. Sodni akti se niso ohranili. Smrt enega človeka (ali tudi treh, ki so bili skupaj križani) ni pomenila ničesar omembe vrednega. In vendar je bila novost živa in neuničljiva. Zvesti prijatelji, ki so doživeli ob njej svoje duhovno prerobenje, so z živo besedo in s svetim trudom ohranjali spomine na svojega edinstvenega Učenika, ki sicer ni ničesar napisal, ki pa se je za vse veke polastil človeških src in postal upanje vseh rodov.

O postanku poročil, ki so se končno izkristalizirala v evangelije in druge knjige nove zaveze, so učeni in neučeni zgradili vrsto teorij, ki so včasih obupno samozavestne, obenem pa tudi obupno nesmiselne. Hipoteze o nastanku naših evangelijev ne bodo nikoli prav verjetno, če ne bodo rastle iz istega duha vere, kakor so nastala poročila Kristusovih učencev. Iz vsega, kar je v knjigah nove zaveze zapisano, je čutiti predvsem eksistenco velike žive osebnosti, ki sega preko vseh meja človeških sposobnosti, čeprav je obenem do konca živ človek. Učenjaki, ki pravijo, da je Kristusov evangelij elaborat nekega verskega občestva, ki je konstruiralo ustanovitelja, njegovo življensko pot in njegov nauk, utegnejo biti mojstri v kombiniranju in analiziranju tekstov, a so prav gotovo analfabeti v psihologiji in v razumevanju rasti in zorenja verskih idej, Res je, da je težko (morda res nemogoče) napisati pravi Kristusov življenjepis, ker evangeliji pač niso uradni dokumenti ali družinske kronike. Biografije take osebnosti, kakor odseva skoraj že iz slehernega stavka našega veselega oznanila, že zaradi tega ni mogoče napisati, ker sega učlovečeni Logos tudi s svojo človeško naravo v dimenzije, ki jih nobena biografija ne more izčrpati. Govorjenje o Kristusu je lahko samo torzo. In če bi imeli skladovnico dokumentov, govorov, spominov in dejanj, bi bil življenjepis še vedno samo osnutek za knjigo, ki ne bo mogla biti nikoli napisana.

Kar sem povedal, nima oblike znanstvenega dokaza. Saj je prav tako izraz vere, kakor so evangeliji sami. Zgolj znanstvene analize neprizadetih zgodovinarjev so zelo daleč v stran od naše resnice. Povedo pač samo to, kar sodi v poglavje literarne ali tekstne kritike. Tako beremo kot kristjani Budhove ali Konfucijeve tekste, brez vere v njihovo zadnjo resničnost in brez pristanka volje.

Moderne analize evangelijev so prav zato tako anemične, ker se lotevajo religioznih dejstev in doživetij brez religiozne vneme. Srečanju z zadnjo resnico se hočejo izogniti. Resnica pa je Kristus sam, osebnost, brez katere bi ne bilo ne verskega občestva, ne evangelijev in ne krščanstva. Osebnost Jezusa Kristusa je ustvarila versko občestvo. Občestvo samo ne more ničesar ustvariti, niti narodnih pesmi, pripovedk in pravljic ne. Ustvarjajo vedno samo posamezniki. Občestvo samo prevzema njihove misli. Morda dodaja ali odvzema, svoje ustvarjalne sile pa ima zelo malo.

In če imajo že take malenkosti, kakor so narodne pesmi in pravljice, svoje osebne avtorje (katerih imena so se morda pozabila ali izgubila), koliko bolj morajo imeti evangelijske misli svoj vir v osebnosti, ki jih je poslala v svet. In če bi bili vsi drugi ustanovitelji verskih občestev izdelek občestva, bi Kristus to nikakor ne mogel biti.

Debata o razliki med historičnim Kristusom in med Kristusom vere ni tako nesmiselna, kakor je teza o občestvu, ki je ustvarilo vse, ustanovitelja in njegov nauk, vendar se včasih skoraj povsem oddalji od najbolj očitivnih dejstev. Res je, da poznamo Kristusa in njegov nauk samo iz poročil evangelistov in drugih novozaveznih avtorjev, ki so verovali Kristusovi besedi. Vendar so vsi naši dokumenti obenem tudi zgodovinska poročila. Zgodovinski Kristus je v poročilu vernih učencev in prič njegovega življenjskega poslanstva tako živo in prepričevalno navzoč, da je razlika med zgodovino in verovanjem samo problem za literarne kritike in eksegete, ki imajo pravico, da se vprašujejo, kaj se je pravzaprav zgodilo in kaj je bilo povedano. Ker je Cerkev prevzela novozavezne spise take, kakršni so, je s tem zagarantirala bistveno resničnost vsega sporočenega, ne da bi prepovedala študij in iskanje nastanka in preoblikovanja ohranjenih poročil.

Kritičnost ni brez pomena za naše verovanje. Svetopisemske knjige so prav tako kakor vsa druga literatura otrok časa, v katerem so bile napisane. Podoba o svetu, znanje o zadevah tega sveta, način mišljenja in življenja, vse to še danes odseva iz napisanih poročil. To je obleka, v katero so pisatelji oblekli besede razodetja. Resnice, ki jih je Bog v te minljive in spremenljive elemente položil, sodijo v svet čisto drugačne veljavnosti in trdnosti kakor podoba o svetu in življenju pisateljev in prvih bralcev svetopisemskih knjig nove zaveze. Ljudje, ki živijo v drugačnem svetu in imajo mnogo obširnejše znanje o zadevah tega sveta, imajo pravico lotiti se iskanja verskega smisla in ga izraziti z besedami svojega časa in s pomočjo svojega gledanja na svet. Ne smejo pa pozabiti, da je izhodišče za ta opus distinctionis neokrnjena verska resnica. Samo ta je namreč stalna in do konca obvezna. Če hočemo razodetje, ki je in bo vedno v varstvu Cerkve, podrediti in prirediti svojemu trenutnemu filozofskemu ali znanstvenemu spoznanju, bomo nujno zapadli v zmoto, ki utegne postati usodna za naše verovanje. Eksegeti in literarni zgodovinarji, ki sestavne dele svetih knjig razglašajo za mit, pravljico ali gol simbol, ker se ne skladajo s sedanjo podobo o svetu in sedanjo filozofsko razlago ohranjenih sporočil, se lotevajo zelo tvegane duhovne kirurgije, ki jo utegnejo spoznanja prihodnjih stoletij razglasiti za samozavestno mazaštvo. Garant resničnosti (verske in moralne) svetopisemskih knjig je bila, je in bo samo skupnost verujočih, to je Kristusova Cerkev. Knjige so nastale v verujočem občestvu in so izraz njegovega pričevanja. Samo to verno občestvo ima ključ do pravega razumevanja. Zato bo samo tista eksegeza doumela pravi smisel, ki bo nastala v okolju vere celotne Cerkve.

To pa ne pomeni, da bi smela razlaga vernih zavračati nova znanstvena in filozofska spoznanja. Če je bila podoba o svetu in življenju v času nastajanja svetopisemskih knjig drugačna, kakor je danes, je po

sebi umevno, da je ne smemo postaviti v isto vrsto z vedno veljavno resnico razodetja. Zato je treba dognati, kaj je ta stalna in obvezna resnica in kaj le obleka iz starih časov. Ta ločitev ni tako preprosta, kakor se mnogim dozdeva. Seznam obveznih resnic in teoloških spoznanj najbrž ne bo nikoli do podrobnosti izdelan. Nejasnost ni samo v obodnih, manj odločilnih resnicah, ampak tudi v središču misterija vere. To je problem biblične eksegeze temeljito zapletlo. Ne gre namreč samo za nova znanstvena spoznanja, ki se vsiljujejo v razlago verskih resnic, temveč tudi za nove poglede na teološke formulacije in na bistvo razodetega nauka. Teološke debate naših dni najbrž nič ne zaostajajo za duhovno razgibanostjo v času po Kristusovem vnebohodu ali v eri cerkvenih očetov. Niso sicer vsi problemi sodobne teologije nastali ob poglobljenem študiju svetega pisma, pač pa se skoraj vsi k svetim tekstom zatekajo po pečat prave veljavnosti. Zato morajo razlagalci svetega pisma tudi dogmatikom pomagati pri iskanju resničnega smisla. Stare statične udobnosti katoliških teologov je tako konec. S tem tudi toge eksegeze, ki se je mogla uveljaviti tudi brez temeljitega znanja. Po sebi umevno je, da nastajajo spori med posameznimi teološkimi strokami. Posebno vidni so konflikti med dogmatiki in biblicisti. Dogmatiki majo več zaslombe v cerkvenem učiteljstvu, ki uporablja bolj jezik dogmatike in moralke kakor pa nazornejše biblične formulacije. Vendar se dozdeva, da prednosti dogmatike niso za vse čase zagotovljene. S tem da je 2. vatikanski koncil postavil poznavanje in študij biblije na prvo mesto, je nakazal prav gotovo tudi nove dolžnosti dogmatični teologiji, ki bo morala bolj kakor doslej iskati pravi smisel uporabljenih citatov in celotnega zapisanega razodetja. Vendar bomo v tem članku to vprašanje pustili ob strani, ker je to problem, ki zahteva posebno obširno razpravo. Nam gre samo za očrt splošnih tez, ki bi morale biti znane duhovnikom in vernikom pri razlaganju in umevanju svetopisemskih knjig.

Ker smo nekaj splošnih direktiv že navedli, bi se sedaj še nekoliko pomudili pri bolj konkretnih dolžnostih.

Vprašanje, kako se naša slika o svetu in življenju razlikuje od stare biblične, smo samo nakazali. Tukaj bi morali poudariti, da je zanemarjanje tega problema glavni vir nesporazumov in zmotnih razlag. Zdi se namreč, da za to razliko samo teoretično vemo, v praksi (to je v eksegezi) pa je ne upoštevamo in govorimo, kakor da bi je sploh ne bilo. Ker novozavezne knjige ne govore o nastanku našega kozmosa (ali o stvarjenju iz nič in v času, kakor brez pravih dokazov trdimo), se nam dozdeva, da je novozavezna slika o svetu kar v redu in dovolj v skladu z našo, čeprav je v resnici še vedno slika starozaveznih knjig. Teh starih svetovnonazorskih drobcev je v novi zavezi več, kakor se mnogim dozdeva. Največ težav nam povzročajo pri analizi čudežev, ki jih je v novozaveznih knjigah več kakor v starozaveznih in imajo tudi drugačno vrednost in težo.

Racionalistično orientirani eksegeti iz polpretekle dobe, kakor tudi eksistencialistično šolani razlagalci sedanjega časa (Bultmann in drugi) se izognejo težavam s popolno racionalizacijo ali demitologizacijo bibličnih tekstov, ker jim je znanost sedanjega časa važnejša in odločilnejša od

zahtev nadnaravnega reda in njegovih možnosti, med katere sodi tudi čudež kot znamenje, v katerem se oglašča osebni Bog vsemogočne ljubezni. Po našem mnenju je treba čudež osmisлити z lučjo pravega pojma o Bogu, ker je razumljiv le kot instrument božje ljubezni, ki je na delu v naši nadnaravni veri. Racionalist, ki sicer Boga priznava, ne dvomi o božji moči, dvomi pa o smiselnosti trenutnega krpanja naravnih zakonov s pomočjo čudežnih posegov v tok dogodkov. V resnici pa ne gre za krpanje in popravljanje, ker se dejansko ni nič strgalo in pokvarilo. To je najbolj vidno v temeljnem čudežu, v Kristusovem vstajenju. Gospod je umrl, ker so ga umorili. In so ga položili v grob, ker je bil resnično mrtev. To je v skladu z zakoni našega sveta. In če bi ne bil Sin božji, bi bil strohnel v grobu. Tudi to bi bilo v skladu z naravnimi zakoni. Ker pa ga je božja modrost določila za nositelja nove zakonitosti človeške eksistence, je iz svoje moči vstal k novemu življenju. Ne gre za krpanje stare zakonitosti našega sveta, temveč za vdor nove, močnejše in trajnejše. Kristusovo vstajenje nam odkriva tudi smisel drugih resničnih čudežev (in to ne samo Kristusovih). Obujenje mrtvih (mladenič iz Najma, Jairova hči, Lazar) ne pomeni sicer prehoda v novi red bivanja kakor Kristusovo vstajenje, ampak je nekakšno svetlikanje na obzoru nadnaravnega dopolnitve. (Teološko so ta obujenja teže razložljiva, kakor Kristusovo vstajenje). Čudeži v mrtvi naravi so vabeča znamenja, ki hočejo dopovedati, da je zakonitost sveta do konca odvisna od močnejšega Gospodarja, kakor so sile, ki uravnavajo naš svet. To pa ne pomeni, da bi ne bilo razlike med pravimi čudeži in dogodki, ki se samo (v neki situaciji) čudežni dozdevajo. Včasih je treba razlikovati med dogodkom, kakršen je v resnici bil, in med pesniškimi in legendarnimi okraski in primesmi. (V zgodbi o obsedencu pri Gerazi je treba imeti — po mnenju novejše eksegeze — obsedene svinje, ki naredo nesmiseln samomor, za okrasek ljudske domišljije.)

V pojasnilo naj vam prevedem odlomek iz zadnje knjige zelo zanesljivega in pravovernega eksegeta in teologa, Belgijca Luciena Cerfauxa, ki ima naslov *Jesus aux origines de la Tradition* (Desclée De Brouwer 1968). V poglavju o čudežih pravi takole: »... v palestinskem ljudskem okolju — ki se v splošnem nič ne razlikuje od helenističnega — je bil ljudski ‚bon sens‘ (zdrav čut) poplavljen od praznoverja. Delovanje naravnih sil so spremljale mnogotere dejavnosti nadčloveških bitij (»angeli« Satana ali Boga) ali ljudje, obdarovani s skrivnostnimi silami (čarovniki, magi). Nekatere bolezni, ki jih mi danes uvrščamo v skupino živčnih ali duševnih motenj in ki jih zasledujejo naši psihiatri, so bile v praksi obtežene z vero v obsedenost ali v intervencijo skrivnostnih sil. Zdi se, da se krščanska tradicija, ni naravnost vznemirjala s popravilanjem teh primitivnih verovanj. Jezus je formiral svoje učence s pomočjo vere v pravega Boga, ki bo končno ljudsko praznoverje očistila. Njegovi čudeži so prikazali ustanovitev kraljestva božjega, neodvisno od razlage, ki jo je ponujala miselnost tistega časa. Zato je neka demitologizacija tam, kjer je tradicija govorila jezik zastarele miselnosti, potrebna. Ne zgodovinar in ne ekseget nimata zaradi tega pravice, razlago tako pretirati, da bi zanikala religiozno da-

nost, ki tvori bistvo razodetja« (str. 122, 123). Ta opus distinctionis med obvezno religiozno danostjo in med ostanki zastarele miselnosti seveda še čaka na spretne operaterje, ki bodo mogli ta kirurški poseg v ohranjene tekste brez škode za sveto knjigo izvršiti. Obe poročili o Kristusovi mladosti, Matejevo in Lukovo, ki sta nekakšen corpus separatum in nista bili del prvotne kerigme, bosta morali prav tako na secirno mizo kakor ozdravljenja obsedencev in mesečnikov, pa morda tudi okolnosti pomnožitve kruha v puščavi in še več drugega. Zastarele nazore pa bomo našli tudi v uredbah družbenega reda (podrejenost žene možu, prepoved, da ženska pri skupni službi božji moli z odkrito glavo, Onezimov primer, nasvet, da naj bodo kristjani raje sužnji kakor svobodni, če je to v prid njihovim dušam, in še več podobnih nesodobno zvenceh misli in nasvetov). Zgolj situacijskih pojasnil in nasvetov je v svetem pismu kar precej, v evangelijskih in v apostolskih listih. Eksegeti so vse prevečkrat spregledali prigodnost opisov, ki so izraz časa in njegovih posebnosti. Vendar tudi najbolj toga eksegeza Pavlovega nasveta prijatelju, da naj zaradi želodca pije malo vina, ni naredila za neznoten recept, ki bi obljigiral v vesti.

Zgodbam Kristusove mladosti je stara eksegeza pripisovala veljavnost, ki je gotovo nimajo. Ločitve med zgodovinskim jedrom in mitološko barvanimi okraski si ni upala izvršiti, ker je gledala na tekst brez kritične presoje in zato brez znanja, kako so poročila nastajala in se končno strnila v sedanjo celoto. V našem času pa se je problem, ki je nekoč vznemirjal eksegete pentatevha, v študiju novozaveznih tekstov ponovil. Kakor je veljal Mojzes dolgo časa za edinega avtorja knjig, ki nosijo njegovo ime, tako so morali možje, ki so bili znani stari tradiciji kot pisatelji novozaveznih knjig, veljati za avtorje vsega, kar so jim stari cerkveni pisatelji brez posebnega znanstvenega iskanja prisodili. Novozavezna eksegeza je sicer poznala tako imenovani sinoptični problem, ki ga ni bilo mogoče razrešiti brez teze o raznih virih, iz katerih so naši evangelijski nastali, vendar so imena avtorjev ohranila svojo togo veljavo. Matej ali Levi je bil nesporen avtor prvega evangelija brez ozira na izredno umetno gradnjo teksta in brez ozira na teološke formulacije, ki presegajo Markove, čeprav bi naj bile ustvaritev prve dobe Kristusove Cerkve. Bežno poročilo nekritičnega Papija, da je bil Matejev evangelij napisan v hebrejskem dialektu (kar lahko pomeni prav tako hebrejski kakor aramejski jezik, ali pa celo orientalski ali semitski način pisanja), je dalo prvenstvu Matejevega evangelija skoraj že neizpodbitno veljavo. V zvezi s to trditvijo je zelo razširjena hipoteza, da je sedanji grški Matejev evangelij prevod prvotnega hebrejskega ali aramejskega originala. Ker pa aramejskega Mateja nikjer ni, vsaj doslej ga ni nihče našel, je govorjenje o prvenstvu Matejevega evangelija bolj circulus vitiosus kakor pa dokaz.

Moderna eksegeza in introdukcija (katoliška in nekatoliška) sta imaginarni aramejski evangelij spoštljivo pustili ob strani kot prvo napisano, a izgubljeno delo o delovanju Jezusa Kristusa, sedanji Matejev (grški) evangelij pa sta postavili v poznejši čas. Časovno prvenstvo pa je pripadlo Markovemu evangeliju. Ta sprememba je sestavni del novih spoznanj o nastajanju naših sedanjih evangelijskih in apostolskih listov.

Zunanjih zgodovinskih dokazov za to temeljno tezo seveda nimamo in jih verjetno nikoli ne bomo imeli. Vendar je hipoteza o Markovem prvenstvu bolj trdna od drugih. Historične dokaze, ki so bili tudi v stari introdukciji dokaj šibki, so nadomestili notranji dokazi, ki jih je odkrila tekstna, literarna, psihološka in tudi teološka kritika, o kateri stari pisatelji introdukcij in eksegez niso bogvečesa vedeli. Moderna kritika se je z vñemo in znanjem lotila vprašanja, kako so naši novozavezni spisi nastajali in dobili končno svojo sedanjo obliko. Togo pojmovanje božjega avtorstva celotne biblije in zanemarjanje človeškega avtorstva je celo vrsto problemov blokiralo in znanstvenemu raziskovanju odtegnilo. Ko pa je dobila biblična kritika tudi v katoliški Cerkvi domovinsko pravico, so si začela nova spoznanja utirati pot tudi v našo teologijo.

Na tem mestu bomo to dejstvo samo registrirali, ker nakazujemo samo splošne misli o možnostih novozavezne eksegeze na Slovenskem. Navedli bomo samo nekatera temeljna spoznanja, ki so v katoliškem znanstvenem svetu že tako udomačena, da veljajo za povsem legitimna, čeprav seveda še niso priznana od vseh bibličnih kritikov.

Ker je tudi najvišje cerkven vodstvo priznalo študiju literarnih vrst (ali zvrsti) povsem legitimno mesto, so se tudi katoliški kritiki pogumno lotili analize novozaveznih tekstov in tako odprli novo stran v razlagi evangelijev in apostolskih listov. Mirno lahko priznamo, da so zaradi tega nastale razne zmede in da marsikatero vprašanje še ni razčiščeno. Zato so pridigarji in kateheti (vsaj pri nas) raje ostali zvesti starim eksegetičnim opombam svojih slovenskih biblij. Najbrž bodo ostali pri svoji metodi vse dotlej, da bodo biblicisti izdali nove komentarje celotnega novozaveznega teksta. Tega pa še dolgo ne bo.

Zato bodo nekateri dušni pastirji vsaj tu in tam segli po kaki tuji reviji ali knjigi, ali pa si bodo osvojili kako bežno razlago v naši lastni, dokaj borni biblični literaturi. Tem prizadevnim iskalcem novih poti so namenjene tudi moje misli.

Sedanja biblična kritika je svojevrstna kirurgija in anatomija. Seciranje tekstov je edina pot do sprejemljivih hipotez. Študij postanka naših sedanjih novozaveznih knjig je utrudljivo in močno zapleteno dejanje. Naše slovenske biblične operacijske dvorane so skoraj brez slehernega uporabnega orodja. Zato sprejemamo ugotovitve tujih znanstvenih zavodov in priznanih avtoritet.

Pred mano je prav v tem trenutku knjiga priznanega francoskega biblicista, jezuita Ksavra Léona-Dufourja, *Études d'évangile* (Editions du Seuil, 1965), ki hoče biti le študija posameznih odlomkov evangelijev in ne eksegeza celote. Razprava je napisana z izrednim znanjem in s polno zavestjo odgovornosti. Analize posameznih perikop, ki so predmet Dufourjeve študije, ni mogoče strniti v nekaj stavkov, ker je važno prav vse, kar je povedano, in ker se ne ogreva za toge, aprioristične hipoteze o medsebojnem vplivu sinoptičnih pisateljev, za Markovo ali kako drugo prvenstvo, še manj za tezo o dveh virih ali za Ur-Marka (kakor pravijo Nemci), čeprav ničesar, kar je v njih uporabnega, ne zavrača. Zdi se, da so mu, prav tako kakor Cerfauxu najbolj

pri srcu ustmeno sporočene tradicije, ki so vznikale in se prepletale, kakor je to v skladu z resničnim religioznim življenjem, ki ima svoj vir v edinstveni osebnosti Jezusa Kristusa. Vse tradicije vodijo k tej centralni osebnosti, ker so iz nje pognale. Vendar je nobena ne more izčrpati in prikazati v celotni podobi. Dufour išče (kakor vsi drugi) prvotno podobo te skrivnostno veličastne osebe, hoče se dokopati do resničnih, neokrnjenih in nespremenjenih Kristusovih besed, priznava, da so evangeliji kerigme, ki so vzklike iz vere prvih oznanjevalcev, in ne zapisi neprizadetih, tujih stenografov ali časnikařev.

Evangeliji so kot ustna sporočila (ni treba, da je šlo vedno le za pridige ali kateheze) eksistirali že mnogo pred našimi napisanimi novozaveznimi teksti. Končni garanti resničnosti vsega, kar je nastalo v verujočem občestvu kot Kristusovo veselo oznanilo, so bili apostoli, učenci in Gopodovi sorodniki kot pričee vsega, kar se je zgodilo. Kristus sam ni ničesar zapisal. Nihče ne more z gotovostjo povedati, zakaj tega ni hotel. Da gre za zavestno odločitev, o tem ne more biti dvoma. Naše domneve tega sklepa ne morejo osvetliti. Šolanim ljudem se zdi, da je samo napisana beseda zadnje pojasnilo in najtrdnejše poroštvo. Vendar je misel na pisateljsko delovanje učlovečenega Sina božjega vse prej kakor po sebi umljiva. Božje avtorstvo (stare in nove zaveze) je resnično avtorstvo, ni pa pisateljevanje v našem človeškem pomenu. Razodetje, ki ga je prinesel Kristus, je nadaljevanje delovanja božje Besede, po kateri je bilo vse ustvarjeno in ki je večna govornica Boga Očeta. Knjiga, napisana s človeško roko in s pomočjo človeških besed, ne more obseči celotnega smisla, ker je navezana na posebnosti časa in ljudstva, v katerem je bila koncipirana. Zato vsi spisi ustanoviteljev raznih verstev njihove misli in zapovedi utesnjujejo. Kristus pa ni maral ozkosti, ki živo idejo utesni in vklene v nespremenljivo črko. Krščanstvo pač kljub svetim knjigam ni religija napisanih tekstov, temveč religija nadnaravnega razodetja in življenja. Tako je že stara zaveza kot napoved nove izraz misli in čustvovanja mnogih ljudi (ne samo avtorjev knjig). In ko je judovska tradicija Mojzesa naredila za skoraj edinega posrednika božjega razodetja, se je podala v nevarnost, iz katere jo je končno rešil šele Kristus. (Sveti Pavel je samo prerok in tolmač te odrešitve). Mojzesove knjige so postale dogma in etika stare zaveze, čeprav v celoti niso Mojzesovo delo. Spomini na Abrahamovo vero (ne gre samo za Abrahama), pretresljive duhovne revolucije prerokov, sveta lepota biblične poezije in odrešilna filozofija modrostnih knjig, vse to se je dušilo v trdnih vezeh Mojzesove postave kot edinega zakonodajalca. Kristus je svojim apostolom naročil, naj uče vse narode, ni pa zaukazal, da naj napišejo, kar so slišali. Novost evangelija se je morala naseliti najprej v srcih Gospodovih učencev. V veri in spominih pričevalcev je morala dozorevati v celo vrsto osebnih pričevanj mnogih bratov in sester. Šele potem si je našla pravi zunanji izraz v različnih verzijah, ki so vse govorile o enem samem Učenuku, vendar vsaka na svoj način. In če že ostanemo pri vprašanju, zakaj Kristus sam ni ničesar napisal, poskušajmo iti s svojo mislijo do konca. Kaj pa naj bi bil napisal? Ali svojo avtobiografijo? Zgodbe svoje mladosti od čudežnega spočetja do trenutka, ko se je izgubil v Jeruzalemu?

Ali bi naj spregovoril o učni dobi svojega tesarskega poklica? In kako naj bi popisal svoje trpljenje, smrt in vstajenje? Ali pa bi se naj zadovoljil s popisovanjem šolanja svojih učencev? To bi bilo končno še najlažje. Pa tudi tega ni naredil.

Napisano veselo oznanilo v obliki avtobiografije ali teološkega traktata bi bilo sicer čudovita zanimivost, vendar bi zaradi človeške omejenosti bralcev in zaradi navezanosti na čas in razmere nauk krščanske svobode in življenja tako zapletlo v črke napisanega sporočila, da bi se razlagalci nauka vse do konca dni oklepali samo napisane besede, ne mogli pa bi postati živi tolmači svojega osebno doživetega srečanja z učlovečenim Sinom božjim. Cerkev bi tako ne mogla biti naprej živeči Kristus, temveč bi ostala za vse čase samo skrbna in boječa eksegetična šola. Tako bi ljudje tudi novozaveznega Mojzesa vklenili v svojo knjigo postave, ki bi svobodo dušila in osebno versko spoznanje in hotenje omejevala.

Ta moja razlaga je seveda samo ena izmed možnih teorij o Kristusovem pisateljskem molku. Vem, da ni nič pomembnega. Razgrnil sem jo pred bralci, ker se mi dozdeva, da je vsaj kot kažipot v razlagi nastanka naših sedanjih evangelijev porabna.

Apostoli in učenci sprva prav tako niso pisali o Kristusu, ampak so o njem samo govorili. Razen svetih knjig, ki so Kristusa naznanjale in napovedovale, ni imela Cerkev nikakega pisanega dokumenta. Apostoli se niso najprej sestali na nekakšnem zboru in niso fiksirali temeljnih resnic, o katerih bodo svetu govorili. Odločba jeruzalemskega cerkvenega zbora ni nikakšen Credo, temveč le dekret o cerkveni disciplini. Apostoli so prepričevalno govorili o svojem srečanju s Kristusom. Svetemu Pavlu je zadostovalo srečanje s poti v Damask. Njegov obisk v Jeruzalemu sodi v poznejšo dobo. Pa tudi tu ni govora o sprejetju nekih temeljnih resnic, ki bi morale biti obvezne za vsakega oznanjevalca evangelija.

Evangeliji in listi so nastali šele kot sporočila, ki jih osebno ni bilo mogoče dati, ker so bili naslovniki daleč. Evangeliji prav tako kakor listi ne sodijo v začetek evangelizacije, temveč šele v čas, ki so se apostoli začeli poslavljati od tega sveta. Poleg tega so se le nekateri zatekli k pisanju. Od teh se je Pavel omejil samo na priložnostna pisma. Peter je dal vernikom na razpolago svojo pridigo, če je poročilo o nastanku Markovega evangelija točno, sicer pa je napisal (ali dal napisati) dvojne pisem. Sveti Jakob (in morda tudi Juda), ki je bil kot sorodnik Kristusu zelo blizu, ni napisal spominov na svojega velikega sorodnika, temveč le pismo svojim vernikom. Sveti Matej je morda res avtor nam neznanega aramejskega evangelija, sedanji grški Matej pa ima po apostolu najbrž samo svoje ime. Čas nastanka pa je težko določiti. Pisatelji modernih introdukcij pravijo, da je bil naš sedanji Matejev evangelij napisan nekje proti letu 80., nekako v istem času kakor Lukov. Evangelij po Janezu sodi v leta proti koncu stoletja.

Do nastanka pisanih evangelijev je živela Cerkev iz tradicij, ki so jih živi ljudje, žive priče, pravijo pisana poročila, širili ustmeno in v veliki meri brez sklicevanja na druge oznanjevalce. Samo sv. Luka se je lotil pisanja dveh del kot zgodovinar, ki uporablja pisane dokumente.

Povedal pa je tudi, da s tem, kar je našel, ni bil zadovoljen, ker bi se sicer kot učenec, ki ni bil s Kristusom znan, takega dela gotovo ne lotil. Škoda, da se nam ti neuspeli poskusi niso ohranili. Primerjanje teh pravevangelijev z našimi sedanjimi bi nam omogočilo vpogled tudi v različne ustmene tradicije, ki so se končno izkristalizirale v napisane nepopolne dokumente, o katerih zgodovina ničesar več ne ve.

Iskanje ustmenih sporočil in študij prepletanja prvotnih tradicij, iz katerih so pisani evangeliji nastali, vse to je privedlo do bolj kritičnega gledanja na zgodovinska poročila, ki govore o nastanku naših evangelijev. Ker se oznanjevanje evangelija ni bogve kaj menilo za kronologijo dogodkov in za življenjepisna pojasnila, ampak se je opiralo na potrebe cerkvenega občestva in na namen, ki so ga pisatelji imeli, je treba iz tekstov samih razbrati, kakšno obliko je oznanjevanje pričevalcev imelo. Zato govorimo danes o prvotni kerigmi, o evangelijski pridigi in o njeni verjetni obliki. Čeprav ni verjetno, da so se oznanjevalci strogo držali neke predpisane forme, vendarle domnevamo, da je vsebovala kerigma (vsaj z ozirom na versko in teološko vsebino) neke skupne, vsem iskalcem potrebne elemente Kristusove resnice in nekaj najvažnejših podatkov o Gospodovem življenju, njegovem trpljenju in njegovi smrti. Iskanje te prvotne oblike najstarejše krščanske kateheze, ki je nastala iz spominov na Kristusa in iz nepojmljivega bogastva njegove osebnosti, je težavno delo, ki ga ni mogoče opraviti brez vsakovrstnega znanja in brez velike ljubezni do Sina božjega. Naša slovenska biblična znanost ni na taki višini, da bi mogla tujim teorijam o raznih literarnih vrstah, ki jih knjige nove zaveze vsebujejo, dodati kaj pomembnega. Saj morajo tudi veliki narodi na rezultate teh raziskav čakati. Zato so tudi njihovi komentarji evangelijev in apostolskih listov polni starih eksegetičnih podatkov. Vendar so glavne črte ponujenih rešitev že dokaj trdne in splošno sprejemljive.

Na prvem mestu je še vedno iskanje prave Kristusove podobe in točnega besedila njegovih govorov. Tu ne gre za racionalistično očiščevanje historičnega Kristusa od okraskov, ki bi jih naj vnesla v evangelije vera apostolov in učencev. Kristusova historična eksistenca je nesporna, vendar vodi pot do te zgodovinske podobe samo preko vere tako imenovanih prič njegovega življenja. Zato med historičnim Kristusom in Kristusom vere ni prepada. Kristus je res bil takšen, kakor so nam sporočili evangelisti in apostoli. Ker je končno resnico o Kristusovi naravi in o njegovem življenju razkrilo in pojasnilo šele vstajenje z vnebohodom in prihodom Sv. Duha, ni čudno, če so oznanjevalci evangelija ta zadnja spoznanja prenesli tudi v čase Kristusove mladosti in njegovega javnega delovanja. S tem so se sicer oddaljili od čiste zgodovinske resničnosti, ki jih po doživetju velikonočnega misterija ni več ozko vezala na dogodke, kakršni so bili v času pred vstajenjem. Premaknitev teh zgodovinskih perspektiv je vidna že v Markovem evangeliju, ki je kljub vsej človeški preprostosti vendarle evangelij o Sinu božjem. Prepletanje vstajenske vizije z realnim popisovanjem dogodkov iz časov pred vstajenjem ne manjka niti pri Mateju niti pri Luku, pri Janezu pa je perspektiva že

dodobra spremenjena. Tu je svetloba vstajenja segla tako daleč, da so slabosti Kristusove človeške narave že skoraj popolnoma izginile.

Tako se je biblična znanost po dolgem iskanju rešila cele vrste zasilnih hipotez, s katerimi je nekoč pojasnjevala razlike med sinoptiki in Janezovim evangelijem. Dokler je bilo treba vse, kar je povedano pri Janezu, meriti z istim merilom kakor tekste sinoptikov, je bilo nemogoče razumljivo razložiti, zakaj so sinoptiki toliko Jezusovih besed izpustili, če so jih poznali. Trditev, da je Janezov evangelij dodal duhovne izjave istega Učenika, ki so ga drugi evangelisti predstavili predvsem v njegovi človeški, telesni podobi, pač ni moglo prepričati. Šele takrat, ko je začelo prevladovati spoznanje, da evangeliji niso zbirke dobesednih Kristusovih izjav, temveč poročila prič o dogodkih in besedah, se je začelo jasni. Poročila Kristusovih učencev so osebne ustvaritve, zgrajene na samostojnem oblikovanju in tolmačenju dogodkov in besed. Zato ne manjka podobnosti in razlik. Razlike seveda niso le posledica slabosti človeškega spomina, temveč so tudi izraz nedoumnosti Kristusove skrivnosti. Učenci Gospodovi niso le obnavljali Kristusovih besed (kakor so si jih pač zapomnili), ampak so graditi svoje osebne vizije, svojo teologijo, kakor pravimo danes. Niso le popisovali dogodkov in govorov, ampak so tudi o njih meditirali. Način njihove meditacije je le malo podoben našim premišljevanjem, kjer je meja med predloženim tekstom in našo mislijo jasno začrtana. Kristusovi učenci so bili vsaj od vnebohoda sem tudi iskalci smisla, ki ga je ponujala brezbrežnost in brezdanjost ljubljene osebe, katere odrešilno delo so morali nadaljevati. To ne velja samo za Janeza (čeprav zanj najbolj), ampak tudi za vse druge verujoče priče Kristusovega življenja. Misli, ki so bile v skladu s Kristusovo govorico, so bile Kristusove. (Tako so v stari zavezi modrost, ki je bila podobna Salomonovi, pripisali Salomonu). V prisvajanju takih pravic, ki v semitskem svetu niso bile nič nenavadnega, prihaja do izraza smisel Kristusovega bratstva z vsem človeškim rodом. Če nas pri študiju besed, ki jih evangelisti pripisujejo Kristusu, čeprav so najbrž plod njihove meditacije, obide nekakšna žalost, je to bolj dokaz za slabost naše teologije o Cerkvi, ki je najprej živeči Kristus, kakor pa dokaz navezanosti na Učenika, katerega edinstvenost branimo tudi takrat, ko se nam hoče kar najbolj približati.

Najbrž bodo tudi nova kritična spoznanja o obeh verzijah Kristusove mladosti vzbudila podobno nepotrebno žalost. Biblicisti namreč trdijo, da te mladostne zgodbe niso sodile k prvotni kerigmi, ki se je začinjala s sporočilom o početkih javnega delovanja. Obe verziji o Gospodovi mladosti sta sicer odmev resničnih dogodkov. Za obema je zanesljiva tradicija, vendar se po svoji strukturi in teologiji tako razlikujeta od ostalega evangelija, da ju ni mogoče imeti za sestavni del prvotne kerigme. Kdaj in kako sta postali del napisanih evangelijev, je nemogoče povedati. Čeprav sta zgrajeni na historičnih dejstvih, nista pravi zgodovinski poročili, ampak bolj teološki meditaciji o sporočenih dogodkih. Taki literarni vrsti pravijo biblicisti »midraš«. Vendar so doslej nakazali samo nekaj splošnih eksegetičnih misli. Kateheta in pridigarja pa zanima eksegeza podrobnosti (kaj je s pojočimi angeli, ki oznanjajo rojstvo Jezusa Kristusa, kako je

treba razlagati zgodbo o treh modrih, kako pokol otrok v Betlehemu, kakor beg v Egipt in še več drugega). Slovenski biblicisti bodo tudi tu počakali na razlage tujih teologov. Zaenkrat je dovolj, če se poskušajo vživeti v pomembnost temeljnih tez, ki smo jih navedli.

Nekaj uporabne in dosegljive literature

Pri takem članku, kakor je moj, je dolg seznam knjig, ki jih je avtor uporabljal (ali pa je vsaj poznal imena in naslove), brez pravega pomena, ker je navadno bolj postavljanje s tujo učenostjo, kakor pa dokaz za poznavanje situacije, v kateri bralci opravljajo svoje poklicne dolžnosti. Poleg tega pa navedba nekaterih dobrih študij zadostuje, da bralec odkrije še vrsto drugih, ki bi mu utegnile bolj koristiti kakor pa navedene. Zato je moj seznam literature kratek, ne bo pa zapiral poti do drugih knjig.

Pričevanje o zgodovinskem Jezusu pri Janezu

Francè Rozman

TESTIMONIUM DE IESU HISTORICO APUD IOANNEM

Summarium: Ex facto, quod Ioannes exeunte saeculo I. Evangelium suum scripserit, nonnulli concludunt personas ibi notatas numquam tales extitisse, sed auctorem magis ideas religiosas sui temporis symbolizare voluisse. Talem opinionem etiam ad personam Christi applicaverunt dicentes inter Iesum historicum et Iesum apud Ioannem nullam connexionem existere. Ponitur acutissima quaestio, quomodo Ioannes de Iesu historico scripserit. Thema resolvitur accuratissima inquisitione notionis testimonii apud Ioannem. Testimonii notio magnum habet momentum in IV. Evangelio simulque progressum theologicum in relatione ad Actus Apostolorum nec non etiam relative ad Paulum. Apud Ioannem testimonii notio extenditur ad totam transmissionem revelationis; eius obiectum est praesertim realitas transcendens, praesens in persona Christi. Auctor IV. Evangelii testis fuit vitae Iesu: eum audivit, vidit, manibus palpavit, sed obiectum eius testimonii est realitas invisibilis in Iesu historico.

Viri in literatura

- A. Merk, *Novum Testamentum*,⁹ Romae 1964.
Sveto pismo nove zaveze, Maribor 1958.
- J. Blank, *Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 198—230.
- N. Brox, *Zeuge und Märtyrer, Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, objavljeno v *St Au NT* 5, München 1961, 70—92.
- R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964.
- F. Büchsel, *Zu den Johannesbriefen*, objavljeno v *Z. N. W.* 28 (1929) 235—241.
- McCool, *Introduction in Novum Testamentum, Problemata Johannea, Pontificium Institutum Biblicum*, Romae 1966.
- C. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965.
- X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.
- E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem*, objavljeno v *Z. Th. K.* 48 (1951) 292—311.
- R. Koch, *Zeugnis*, v: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, 830—844.
- M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*,⁵ Paris 1936.
- R. Law, *The Test of Life. A Study of the First Epistle of St. John*, Edinburgh, 1909.
- Ch. Masson, *Le témoignage de Jean*, objavljeno v *R. Th. Phil.* 38 (1950) 120—127.
- M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*,⁵ Paderborn 1950, 215—237.
- I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans S. Jean*, v: *Sacra Pagina* II, 1959, 193—208.
- I. de la Potterie, *Adnotationes in exegesim Primae epistolae S. Ioannis*² P. I. B., Romae 1966/67.
- H. Strathmann, *Art martyrs*, v: *TWNT* IV 477—520.
- R. Schnackenburg, *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Die Johannesbriefe*, Freiburg—Basel—Wien 1963.
- E. Westcott's *St. John*, London 1958.
- F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*,³ Parisiis 1961, 799—803.

Ker je Janez napisal svoj evangelij proti koncu 1. stoletja, to se pravi v času, ko je odhajala že druga krščanska generacija, mnogi trdijo, da Janezov Jezus sploh ni zgodovinska oseba, ampak plod teološkega razmišljanja o Odrašeniku, kakršnega je takrat pričakovalo judovsko ljudstvo

ali bolje rečeno vse človeštvo, ker so v Janezovem evangeliju poleg starozaveznih idej enako močno zastopani elementi grške filozofije in orientalskih misterijskih kultov.¹ Skrajna biblična kritika odreja Janezovemu evangeliju zgodovinsko prisotnost in trdi, da IV. evangelija ni napisal apostol Janez, torej učenec, ki ga je Gospod ljubil (prim. Jan 21, 24), ampak neki aleksandrijski Jud, ki se je spreobrnil h krščanstvu. Ker ta Jezusa osebno ni več poznal, je knjigo napisal v izrazito alegoričnem tonu. Posamezne osebe v IV. evangeliju niso nobene zgodovinske osebe, ampak samo simboli določenih verskih idej takratnega sveta; tako Nikodem, ki je v večernih urah naskrivaj prišel h Gospodu (Jan 3, 1—21), ni nikak zgodovinski človek, ampak predstavlja tip omahljivega človeka, ki sredi idejnih zmed tistega časa nikjer ne najde gotovosti, toda nazadnje se vendarle dokoplje do trdnega verskega prepričanja. V Mariji Magdaleni naj bi bil posebljen tip notranje razdvojenega človeka, ki najde spet pravo ravnovesje ob stiku z razumevajočim človekom.²

To načelo, v nekoliko spremenjeni obliki, naobračajo tudi na Janezovega Jezusa in trdijo, da je IV. evangelij izrazit primer proiciranja človeka v Boga. Bultmann in njegovi somišljeniki uče,³ da je bil nazareški Jezus čisto navaden človek, čeprav obdarjen z globljim znanjem in modrostjo. Jezusovi privrženci so se zato zanj navdušili in ga po smrti razglasili za Boga.⁴ Tako je Jezus zgodovine (Jesus der Geschichte) postal predmet vere (Christus des Glaubens), Bog. Zgodovinski Jezus je bil navaden človek in malopomemben popotni učitelj ozkega judovskega sveta, Kristus vere pa je postal središče verskih stremeljenj in last vsega sveta. Med Jezusom zgodovine in Kristusom vere ni nobene zveze. Prvi je brezpomemben zgodovinski človek, drugi pa plod človeške fantazije in verskega fanatizma. Takšno mišljenje ne izpodkopava samo vero v Boga in njegovega poslanca Mesija, ampak tudi ruši nauk o odrešenju človeštva. Krščanstvo ni samo vera v nevidnega Boga, Stvarnika nebes in zemlje, ampak je tudi vera v Jezusa Kristusa, Odrešenika sveta. Krščanstvo se loči od drugih monoteističnih religij ravno v tem, da izpoveduje vero v nazareškega Jezusa, ki je Gospod in učlovečeni Bog. Krščanstvo ne veruje samo transcendentnega Boga, četudi ga imenuje Oče, niti ne veruje samo v enega Boga, ki je čisto duhovne narave in po svoji vsemogočnosti drži vsa bitja v bivanju, ampak veruje, da je Bog postal človek. To pa ne pomeni, da si je Bog privzel le navidezno človeško telo in se prikazoval ljudem kakor Zeus, ki je, kakor so bajali, od časa do časa prihajal na svet v živalskem telesu ali kakem drugem stvoru in se igral z ljudmi na zemlji.

¹ Prim. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 107 sl.; R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*. BZ 1 (1957), 69—109.

² M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*⁵, Paderborn 1950, 234; A. Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris 1903.

³ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*,¹⁰ Göttingen 1964, 38—48; *Kerygma und Mythos*, I, str. 22, št. 2; J. Henniger, *Mythe*, v: VDBS VI, 225.

⁴ Nekateri mislijo da je Kristus postal Sin božji šele po vstajenju in to dokazuje celo s Pavlovo izjavo v listu Rimlj 1, 4, kar pa je v polnem nasprotju z Jan 1, 14 in Pavlovo teologijo. Prim. opombo št. 1 k listu Rimlj, Sv. pismo NZ, Maribor 1958, 458.

Krščanstvo je vera v osebnega Boga, Jezusa, ki je prišel iz nebes in živel na svetu kot človek, čeprav je bil hkrati tudi Bog.⁵

V zvezi s tem si zastavljamo pereče vprašanje, ali je med zgodovinskim Jezusom in Jezusom, kakršnega opisujejo evangelisti, ali bolje rečeno, med Jezusom, kakršnega opisuje Janez, res stvarna razlika? Ali je Kristus vere res nastal pod vplivom vere (sub influxu fidei) in je brez zveze z zgodovinskim človekom, Jezusom? V čem je podano jamstvo, da med Jezusom zgodovine in Kristusom vere ni nasprotja? Odgovor na pereča vprašanja dobimo, če skrbno preiščemo značaj IV. evangelija, ga primerjamo s sinoptiki in z vplivnimi ideologijami tistega sveta. Že površna primerjava Janeza s sinoptiki pokaže, da je v IV. evangeliju zastopano čisto drugo evangelijsko izročilo kakor v sinoptikih in da sta obe izročili neodvisni med seboj. Čeprav obe izročili tečeta po svojem tiru, si vendar med seboj ne nasprotujeta. Čeprav je v Janezovem evangeliju Jezusova osebnost dokaj sorodna z opisom pri sinoptikih, je vendarle čudno, da Janez ne poroča o tem ali pa ima zelo malo tega, kar je glavna vsebina pri sinoptikih. Tudi razvrstitev dogodkov iz Jezusovega življenja je drugačna pri Janezu kakor pri sinoptikih. Na osnovi temeljitega proučevanja zgodovinskega ozadja IV. evangelija so strokovnjaki prišli do sklepa, da je pisatelj IV. evangelija zajel pretežni del snovi iz starega ustnega izročila, ki je povsem neodvisno od sinoptičnega. Čeprav se sinoptično izročilo zanima bolj za Jezusovo delovanje kakor za nauk (potius facta quam dicta) in ima v izročilu IV. evangelija Jezusov nauk prednost pred delovanjem (potius dicta quam facta), ni izročilo IV. evangelija zgodovinsko nič manj utemeljeno kakor sinoptično. Preiskovanje zgodovinskega ozadja IV. evangelija je prineslo v zadnjem času veliko novih dragocenih spoznanj v zvezi z življenjem in delovanjem Jezusa Kristusa.⁶

Tudi v IV. evangeliju so navedeni dogodki iz Jezusovega življenja, katere so sinoptiki bolj izčrpno in na široko opisali. Čeprav so ti dogodki opisani bolj kot odmev na dogodke iz sinoptičnega izročila in služijo Janezu kot odskočna deska za daljše Jezusove govore,⁷ se v bistvu povsem ujemajo s sinoptiki. Tako sinoptiki kakor Janez govore o Jezusovem posredu iz Nazareta (prim.: Jan 1, 45; 6, 42; 7, 41. 52; 19. 19), o Jezusovem krstu v reki Jordanu (1, 31—34), o ugrabitvi Janeza Krstnika (3, 24), izboru dvanajsterih (6, 70; 13, 18), Judovem izdajstvu (6, 64; 12, 4), ustanovitvi evharistije (6, 51), o judovski obsodbi in obsodbi velikega zboru (7—8), Jezusovem smrtnem boju (12, 27) ... Vsi ti opisi imajo za predmet neko konkretno, zgodovinsko resničnost iz Jezusovega zemeljskega življenja in niso nikaka simbolizacija določenih idej, čeprav so v evangeliju tudi pripovedi, ki imajo izrazito simbolični pomen, npr. 153 rib, ki so jih apostoli ujeli v Genezareškem jezeru (21, 11), ali imena, katerih pomen pisatelj sproti razloži (1, 42; 9, 7), maziljenje v Betaniji, šest dni pred

⁵ Prim. L. - Dufour, n. d. 12.

⁶ Najboljše tovrstno delo, ki temeljito obdela zgodovinsko ozadje IV. evangelija, je napisal C. H. Dodd, profesor na univerzi v Cambridgeu, z naslovom *Historical tradition in the Fourth Gospel*, London 1965.

⁷ Tudi Janez poroča o čudežu, kako je Jezus nasitil 5000 mož v puščavi (Jan 6, 1—15), toda Janezu je ta čudež lepa priložnost za Jezusov daljši govor o evharistiji v shodnici v Kafarnaumu (Jan 6, 22—71) itd.

veliko nočjo (21, 1), Kajfovo prerokovanje (11, 47—53), o suknji brez šiva (19, 23) itd. V IV. evangeliju je toliko pripovedi, ki se nanašajo na neki konkretni zgodovinski dogodek, da je mogel P. Lagrange že l. 1927, to je še pred velikimi arheološkimi odkritji v bibličnih deželah in pred odkritjem qumranskih rokopisov zapisati: »Če oznake, ki so tako značilne za Janeza, ne bi mogli izpričati kot sonaravne palestinskim tlem, ne bi mogla nobena od njih premagati zmote, ki je vstala zoper nje.«⁸ L. 1931 so odkrili na kraju, kjer je stala Antonijeva trdnjava, kamnit tlak »Lithostrotos« (19, 13), l. 1949 pa Ovčjo kopel »Bethesda« (5, 2), katere ime je izpričano tudi v zvitkih qumranskih rokopisov.⁹

Današnji raziskovalci Janezovih spisov soglasno trdnijo, da Janez res ni poznal sinoptičnih spisov, pač pa je poznal izročilo, ki je zastopano v sinoptičnih evangelijih. Janez stoji v kontinuiteti s sinoptiki. Njegov evangelij pomeni dokončni razvoj evangeljskega izročila in je po svoji zasnovi najbližji Luku.¹⁰ Končno pa ne gre samo za različen način opisovanja Jezusovega življenja med Janezom in sinoptiki, ampak za različen način pričevanja o Jezusu kot zgodovinskem človeku. IV. evangelij je najprej in predvsem pričevanje o Jezusu, učlovečenem Bogu. Tako je sodil o knjigi poslednji redaktor, ki je na koncu drugega dela IV. evangelija zapisal: »To je tisti učenec, ki o tem spričuje in je to napisal; in vemo, da je njegovo pričevanje resnično« (21, 24). Pisatelj hoče bravca prepričati, da je vse to, kar je napisal, napisal kot očitavec. Ne gre samo za konkretno in živo opisovanje zgodovinskih stvarnosti, ampak za stalno sklicevanje na resničnost osebnega, izkustvenega pričevanja. Kako zavzet je Janez za takšno dokazovanje, je razvidno tudi iz statistike, ki izraža pričevanje:

mártys (priča) se nahaja 34-krat v novi zavezi, od tega 4-krat pri sinoptikih, 13-krat v Apd in nobenkrat pri Jan;

martyreïn (pričevati) se nahaja 76-krat v novi zavezi, od tega samo pri Jan 47-krat (33-krat v evangeliju), medtem ko Lk uporablja izraz 2-krat, Mt in Mr pa nobenkrat;

martyría (pričevanje) se nahaja 37-krat v novi zavezi, od tega pri Jan kar 30-krat, medtem ko pri sinoptikih le 4-krat.

Iz statistike je razvidno, da je »pričevanje« tipično Janezov izraz. Ker Janez nikdar ne uporablja besede priča (mártys), ampak vedno le glagol pričevati (martyreïn) in abstraktni samostalnik pričevanje (martyria), opazimo v uporabi izraza »pričevanje« pri Janezu neki miselni razvoj v odnosu do sinoptikov. Ker je beseda pričevanje pri Janezu temeljnega pomena pri dokazovanju Jezusove zgodovinske resničnosti in ker je v besedi vsebovan miselni napredek v odnosu do sinoptikov in Pavla, moramo Janezov pojem pričevanja natančneje določiti. To bomo dosegli v treh stopnjah. Najprej je treba določiti:

⁸ P. J.-M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*,⁵ Paris 1936, CXXIV—CXXV.

⁹ Antonia Lithostrotos, *Guide du visiteur, Jérusalem 1962*, nav. L.-Dufour, n. d. 137, opomba 68. V qumranskih zvitkih je ime Ovčje kopeli zapisano samo s konzonanti BTSDTYN, kar je popolnoma v skladu s takratnim načinom pisanja.

¹⁰ L.-Dufour, n. d. str. 134 z opombo 63 in str. 135.

a) zanesljivost ali vrednost pričevanja očividcev v evangeljskem izročilu, in obenem opozoriti na krizo takšnega dokazovanja zgodovinskih dejstev pri modernih zgodovinarjih;

b) določiti specifični pomen izraza »pričevanje« pri Janezu; in

c) ob perikopi 1 Jan, 1—4 pokazati, kako Janez dokazuje Jezusovo zgodovinsko eksistenco.

Ad a) Najprej je treba reči, da pričevanje očividcev v moderni zgodovini zdaleka nima več tisteg ugleda, kot ga je imelo v helenističnem zgodovinoписju. Helenistični zgodovinarji so videli v pričevanju očividcev poslednje jamstvo za resničnost tega, kar so pripovedovali. Glede resničnosti očividcev ni nihče dvomil in zgodovina je praktično obstajala v zbiranju in odkrivanju izjav očividcev. Marko Bloch¹¹ pravi, da je tako vrednotenje pričevanja trajalo vse do renesanse in da so celo skeptični misleci, kot je bil Montaigne, povsem utehnil, kadar so naleteli na izjavo očividcev in sprejemali takšne izjave kot nekaj čudežnega. V tistem času je bilo pričevanje očividcev zares neobhodno potrební pogoj pri nastajanju resne zgodovine, zato so mnogi pričevanje očividcev kratko in malo enačili z zgodovino.

Sodobno zgodovinoписje pa je postalo tudi do izjav prič očividcev zelo zadržano. Metoda zbiranja dokumentov, izročil, ustnih ali pisemenih, ni več poglavitno delo zgodovinarjev. Zgodovinska poročila, ustna ali pismena, je treba preveriti. Zgolj to, da je bil nekdo soudeležen pri dejanju, o katerem pripoveduje, ali da je zvedel za dejanje od zanesljive priče, še ne more biti zadnji kriterij resničnosti zgodovinskega dejanja. Pričevanje je treba preiskati tako z ozirom na njegovo vsebino kakor z ozirom na resnicoljubnost tistega, ki ga prinaša. Zgodovino, sestavljeno zgolj iz ekscerptov in kombinacij različnih pričevanj, imenuje R. Collingwood »škarje in lepilne lističe«.¹² Marko Bloch ga dopolnjuje, ko pravi: »Ni nobenega pričevanja v absolutnem pomenu besede. Obstaja le bolj ali manj zanesljivo pričevanje, katero je treba analizirati v obeh temeljnih postavkah, to je vsebino pričevanja in resnicoljubnosti pričevalca.«¹³ Pristanek na vsebino pričevanja, tudi neposrednega, varira z ozirom na njegovo vsebino, pa četudi prihaja od resnicoljubnega pričevalca. Če bi srečal človeka, o katerem vem, da ne laže, in bi dejal, da je videl na križišču ceste stati policaja na eni nogi, bi mu verjel, če bi pa isti človek, o katerem sem prepričan, da je resnicoljuben in pošten, dejal da je videl na križišču ceste stati 1000 policajev na eni nogi, bi bila moja gotovost glede vsebine direktnega pričevanja zelo omajana, še bolj majhna pa bi bila, če bi dejal, da jih je videl tako stati kar 50 000. Razvidna moč neposrednega pričevanja je v obratnem sorazmerju do notranje percepcije tega, kar kdo sporoča. Če prenesemo to pravilo na pričevanje evangelistov, postanemo do njihovih izjav naenkrat zadržani. Tudi evangelisti spričujejo o ne navadnih rečeh. Predmet njihovega pričevanja so verske skrivnosti. No-

¹¹ Eye-witness Testimony and Gospel Tradition II, v JThS 9 (1958) 247. D. E. Nineham, Marc Bloch, Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien, navaja F. McCool, Problemata Johannea, PIB Romae 1966, 48 sl.

¹² Navaja F. McCool v n. d. str. 48. 49.

¹³ F. McCool, n. d. 50.

tranja razvidnost njihovega pričevanja je zmanjšana na minimum. Tako je pričevanje evangelistov v luči modernih kritikov precej izvotleno, četudi je neposredno in verjamemo njihovi resnicoljubnosti. Toda kljub temu njihove izjave niso prazne. Večina modernih eksegetov meni, da je mogoče na osnovi izjav evangelistov rekonstruirati zgodovino Jezusovega življenja. Pričevanje je kljub spremenjenemu vrednotenju ohranilo svojo vrednost. Kako rešuje ta problem moderna zgodovina?

Današnji publicisti, kot so D. Nineham, C. Dodd in drugi, ne prikrivajo težav pri rekonstruiranju zgodovine Jezusovega življenja na osnovi pričevanj evangelistov in drugih novozaveznih spisov. Evangeljsko izročilo je vzniklo ob zgodovinskem Jezusu, toda oblikovalo se je pod vplivom vere v Jezusa in tako je teklo po dveh tirnicah, prvo izpolnjujejo zgodovinski dogodki sami na sebi, drugo pa zgodovinski dogodki, gledani v luči vere. Evangeljsko izročilo je prehajalo od pokolenja k pokolenju po ustnem izročilu, in zato ni čudno, če je sprejelo v svoj sestav tudi mitološke, legendarne, tipološke in simbolične elemente. Priznanje takih elementov v evangelijih ne daje niti najmanjšega razloga za obup. Natančna preiskava teh elementov je pokazala, da ne gre za nikako miselno odvisnost evangelistov od misterijskih kultov, ampak samo za izrazno sredstvo, ki je bilo v tistem času v navadi. Evangelije moramo postaviti v resnično zgodovinsko okolje. Kakor se v vsaki knjigi na neki način odraža miselnost tistega časa, kulture, socialne in politične razmere dobe, v kateri je knjiga nastala, tako se vse to odraža tudi v evangelijih. Če teh elementov v evangelijih ne bi bilo, bi se morali opravičeno bati, da evangeliji niso nastali v času, o katerem smo prepričani, da so nastali, in današnja kritika svetopisemskih tekstov naše prepričanje tako nesporno potrjuje. Zato evangeljskega pričevanja ne smemo presojati izolirano, brez odnosa do zgodovine, do kulture in ideološke ravni. Posameznih pričevanj ne smemo iztrgati iz konteksta, ampak jih je treba proučiti iz okoliščin, v katerih so nastala. Različna zgodovinska pogojenost za nastanek pričevanja more biti enakovreden činitelj za pristanek na njegovo resničnost, kot je moč neposrednega pričevanja. Zato se moderna zgodovina več ne opira samo na neposredno pričevanje kot edini in zadnji kriterij resničnosti zgodovinskega dogodka, ampak na cel kompleks vprašanj, na različne vire, ki pomagajo rekonstruirati pretekle dogodke. Takšen premik glede vrednotenja neposrednega pričevanja vzbuja upanje, da smemo tudi evangeljsko pričevanje sprejeti za resnično, četudi so predmet tega pričevanja verske skrivnosti. C. Dodd se pri dokazovanju, da je takšna prilagoditev zgodovinske metode uspešna, sklicuje na vzporeden primer, na Homerjeve pesnitve. Tudi te pesnitve so imeli strokovnjaki prejšnjega stoletja za čisto alegorijo in dejali, da nimajo nobene zveze z grško zgodovino. Uvrščali so jih med mitološke pripovedi in jim odrekli zgodovinsko vrednost, toda danes, pravi C. Dodd, se zgodovinarji zatekajo k istim pesnitvam, kadar raziskujejo tisto obdobje grške zgodovine, katero opeva Homer. Odkod ta sprememba? Homerjeve pesnitve so danes take, kot so bile v času, ko so jih uvrščali med mitološke pripovedi. Spremenil se je naš odnos do teh pesnitev. Današnja zgodovinska metodologija uči, da je mogoče tudi iz Homerjevih pesnitev izluščiti zgodovinsko resnico.

Tudi Homer govori o velikih dogodkih grške zgodovine, čeprav on govori drugače kakor empirični zgodovinarji. Homerjev opis zgodovine je pesniški. Ljudje imajo mitološke poteze, zgodovinski dogodki pa tudi simbolični pomen.¹⁴ Tako je tudi z evangeliji. Tudi v evangelijskih pripovedih je vsebovana zgodovinska resnica, čeprav te pripovedi razodevajo kerigmatično naravo. Prvi kristjani so sprejemali poročila o Jezusovem življenju v luči vere. Sprejemanje zgodovinskih dogodkov v luči vere in nadaljnje posredovanje teh dogodkov v luči vere, namreč kerigmatično, nikakor ne pomeni potvarjanja zgodovinske resnice. Zgodovinar more iz teh pripovedi izluščiti zanesljiva zgodovinska dejstva, kakor moremo iz Homerjevih pesnitev rekonstruirati del grške zgodovine in zvedeti nekaj zanesljivega o načinu življenja in mišljenja Homerjevih ljudi. Zato ima evangelijsko pričevanje nesporno vrednost, samo treba ga je natančno preučiti.

Ad b) Osnovno načelo za pravično presojo katerekoli knjige je, da vsaka najbolje razlaga sama sebe. To načelo moramo uporabiti tudi pri vrednotenju neposrednega pričevanja evangelistov. Zato je treba najprej določiti vsebino in obseg pojma »pričevanje« pri Janezu, to se pravi, da moramo Janezov evangelij razlagati z Janezovimi pojmi, ne pa Janeza razlagati s sinoptiki ali sinoptike s Pavlom. Vsak evangelist najbolje razlaga samega sebe. Ker pa je v pojmu »pričevanje« vsebovan velik miselni napredek v odnosu med sinoptiki in Janezom, je treba najprej izraz opredeliti v sinoptični zamisli in nato opozoriti na poseben pomen besede pri Janezu.

Beseda mártys (priča), katero uporabljajo sinoptiki, je vzeta iz pravnega izrazoslovja in je znana že v klasični grščini kakor tudi v septuaginti (prim. 3 Mojz 5, 1; 4 Mojz 5, 13; 5 Mojz 17, 6; 1 Kralj 20, 23; Iz 8, 2; Jer 39, 10 itd.). Označuje tistega, ki je bil soudeležen pri nekem dogodku ali ga je kot očividec opazoval in zato more pred sodiščem pričati o njem. Izjava priče očividca je veljala v sodnem procesu kot dokaz za resničnost dogodka, zato je imela obremenjevalno ali olajševalno moč. Priča je potrdila resničnost dogodka. V tem pomenu jo uporabljajo sinoptiki in apostoli, ko svojim rojakom dokazujejo resničnost Gospodovega vstajenja. Apostoli so se imenovali »priče Gospodovega vstajenja« (Apd 1, 21). Posebno pri ločitvi Cerkve od shodnice je imelo apostolsko pričevanje važno vlogo. Apostoli so odšli med ljudi kot očividci vstalega Zveličarja, njega so sami slišali in se ga dotikali. O tem so bili tako izkustveno prepričani, da so bili pripravljene sprejeti in so dejansko tudi sprejeli vse posledice takšnega pričevanja nase. Tako je usoda njihovega Učitelja postala tudi njihova usoda (prim. Mt 10, 17—22; Lk 21, 12—15; Jan 16, 1, 2; 1 Pet 5, 1).

Tudi pri Janezu pomeni pričevanje najprej izjavo o resničnosti kakega dogodka. Takšno pričevanje se imenuje pričevanje o resničnosti konkretne zgodovinske stvarnosti (Tatsachenzeugnis). Priča pozna to iz lastne, osebne izkušnje. Pri Janezu se beseda pričevanje (martyreïn) zelo pogosto veže z glagolom videti (horân), s čimer je jasno povedano, da gre za neko čutno zaznavanje dogodka, za telesno gledanje, ne pa samo za prepričanje o resničnosti neke reči (prim. Jan 1, 34; 3, 11. 32; 19,35; 1 Jan 1, 2;

¹⁴ F. McCool, n. d. 59.

4, 14). Priče so z lastnimi, s telesnimi očmi, ne z očmi vere, gledale dogodke iz Jezusovega življenja. Tudi Janezov pojem ima močno pravno nianso. Na to nas spominja predpis o nujnosti dveh prič pred judovskim sodiščem (prim. Jan 5, 31 sl.), kar je še posebej vidno v Jezusovem sporekanju z Judi in farizeji (prim. Jan 5, 31—47; 8, 13—20).

Vendar Janez ne spričuje samo resničnosti zgodovinskih dejstev, temveč razširja pojem pričevanja. Že v klasični grščini martyreîn (pričevati) ni pomenilo samo pričevati za neki dogodek, ampak tudi pričevati za resnico. Beseda je označevala tistega, ki je širil, branil ali zagovarjal kak nauk, zastopal določeno mišljenje in se zavzemal za resnico (Wahrheitszeugnis). Zato pri Janezu ne gre več samo za pričevanje dogodkov iz Jezusovega zemeljskega življenja, kajti čas, ko so se ljudje zanimali za vzroke Jezusove smrtne obsodbe in spraševali po podrobnostih sodnega procesa, je bil že davno mimo. V Janezovem času je šlo za Jezusovo osebo kot tako. Ali je Jezus res učlovečeni Bog in če se je na nazareškem Jezusu izpolnilo to, kar so o Mesiju napovedali preroki? Janez spričuje resnično ostvaritev razodetja na Jezusu. Janez ne zagotavlja samo resničnosti zgodovinskih dogodkov, ampak tudi resničnost razodetja. Medtem ko se pričevanje sinoptikov nanaša samo na dokaz o Jezusovem vstajenju in je Pavlovo pričevanje osredotočeno na Jezusa, v katerem je opravičenje in zveličanje, se Janezovo pričevanje razteza na celotno pričevanje razodetja o Jezusu. Predmet Janezovega pričevanja je predvsem božja transcendentna resničnost, ki je bila navzoča v nazareškem Jezusu. V središču njegove pozornosti stoji oseba, Jezus Kristus (prim. 1, 7. 8. 15; 5, 31. 32. 36. 37. 39; 8, 14. 18; 10, 25; 1 Jan 5, 9). Kdo je nazareški Jezus? Prek Jezusovih besed in del prodira do skrivnosti Jezusove biti, do resničnosti božje narave v Jezusu. Janezu ne gre toliko za oznanjevanje vesele novice o odrešenju v Kristusu, ampak bolj za obrambo Kristusove osebe, za priznanje, da je Jezus Sin božji in zato Odrešenik sveta. Janezovi spisi niso zbirka podatkov o Jezusovem življenju, ampak v prvi vrsti obrambni spisi Jezusove osebnosti. Janez ne priča najprej in predvsem za resničnost odrešitvenega dogodka, ampak za resnico, ki jo odrešitveni dogodek pomeni, na primer: Janez Krstnik je videl neko konkretno dogajanje. Videl je, kako je prihajal Duh kakor golob z neba in obstal na Jezusu. V tem je spoznal, da je Jezus Mesija, ker je bilo napovedano, da bo tisti krščeval s Svetim Duhom, nad katerega bo videl prihajati Svetega Duha. Tako Janez ne priča najprej za to zunanje dogajanje, temveč priča za resnico, da je Jezus Mesija (prim. Jan 1, 32. 33).

Janez poroča o obujenju Lazarja (11, 1—44). O tem je pričevala tudi množica, ki je bila z Jezusom pri grobu in videla, kako ga je poklical iz groba in obudil od mrtvih (prim. 12, 17). Množica je pričevala za neki zgodovinski dogodek, konkretno za Lazarjevo obujenje; Janez gre dalje in na osnovi tega dogodka priča, da je Jezus pravi Sin božji. To pričevanje Janez izrazi na svojevrsten način. Vse Jezusovo delovanje prikaže v luči velikega sodnega procesa, v katerem si stojita nasproti Jezus in svet. Ker se svet najbolj otepa resnice, da bi Jezus mogel biti Bog, čudež Lazarjevega obujenja pa ravno to dokazuje, zato svet Jezusa obsodi na smrt (prim. 11, 45—53). Jezusova smrtna obsodba s strani judovskega

velikega zbora priča, da je Jezus Sin božji. Za vsakim dejanjem se skriva pri Janezu nekaj nevidnega, nadnaravnega, božjega. Do tega nevidnega in božjega more zemeljska priča prodreti samo iz razodetja. Samo razodetje pokaže, da se v konkretnem, vidnem dogajanju skriva nekaj nevidnega, božjega. Seveda je bilo motrenje s telesnimi očmi neobhodno potrebni predpogoj pri odkrivanju božjega v zunanjem dogajanju. Brez čutnega zaznavanja odrešitvenih dogodkov pričevanja o nadnaravnih realnostih sploh ne bi bilo. Janezovo pričevanje razglša več kot pričevanje sinoptikov. Janez ne jamči samo za resničnost odrešitvenih dogodkov, ampak razglša tudi resnico, ki jo odrešitveni dogodki vsebujejo. Do tako edinstvenega pričevanja se je povzpел zato, ker je osebno izkustvo z Jezusom povezal z razodetjem o Jezusu. Tako je doumel resnico o Jezusu, kar spričuje tudi perikopa 1 Jan 1, 1—4.¹⁵

Ad c) Perikopa 1 Jan, 1—4 ni edini primer v Janezovih spisih, kjer apostol dokazuje resničnost Jezusove zgodovinske osebe, čeprav je najbolj prepričljiv primer Janezovega pričevanja o Jezusu. Ker brez temeljitega soočenja z besedilom ni mogoče dojeti Janezovih misli, naj navedem najprej besedilo, nato bom

1. opozoril na stilistične posebnosti odlomka,
2. razložil pomen temeljnih izrazov in
3. določil smisel perikope.

v. 1

Kar je bilo od življenja,
kar smo slišali,
kar smo s svojimi očmi videli,
kar smo gledali
in so naše roke otipale,
o Besedi življenja

v. 2 —

in Življenje se je razodelo
in smo videli
in spričujemo ter vam oznanjamo večno Življenje,
ki je bilo pri Očetu
in se nam je razodelo —

v. 3

kar smo videli
in slišali,
oznanjamo tudi vam,
da bi bili tudi vi z nami združeni,
mi pa smo združeni z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom.

v. 4

In to vam pišemo, da bi bilo naše veselje popolno.

¹⁵ Vsebinski premik pričevanja med sinoptiki in Janezom je osnovan v sv. pismu stare zaveze. Prim. Iz 43, 10, 12 b; 48, 8. V kakršnem soglasju je Janez s staro zavezo, o tem razpravlja J. B l a n k, *Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 198 sl.

ad 1. V odlomku so utelešeni tako tipični Janezovi stilistični elementi, da po strukturi in miselnosti ta odlomek spada med najbolj pristne Janezove spise.

aa) Odlomek se začena s štirimi oziralnimi zaimki v nevtru: kar smo slišali, kar smo . . . Oziralni zaimek se spet pojavi v v. 3, ki je miselni povzetek v. 1. Srednji spol oziralnega zaimka v tej vrstici različno razlagajo nekateri menijo, da besedica kar označuje osebo, Kristusa, ker je pri Janezu osebna raba zaimka »kar« izpričana (prim. 1 Jan 5, 4), toda večina razlagalcev meni, da se zaimek kar tu ne nanaša na osebo, ampak na predmet krščanskega oznanjevanja.¹⁶

bb) Vrstica 2 je pravzaprav vrinjeni stavek med v. 1 in v. 3, toda je z njima najtesneje povezana tako, da beseda »Življenje« povezuje drugo vrstico z izrazom »o Besedi življenja« v prvi vrstici in izraz »smo videli« v prvi vrstici povezuje to vrstico z vrstico 2 in 3. Tudi izraz »vam oznanjamo« povezuje vrstico 2 z vrstico 3. Tako tvori vrinjena vrstica 2 nekako sintezo z vrstico 1 in 3.

cc) Značilna je inkluzija v drugi vrstici: »In Življenje se je razodelo . . ., na začetku vrstice, in »se nam je razodelo« na koncu. Inkluzijo v celotnem odlomku tvori tudi izraz »kar smo slišali« (prim. 1. s 3. vrstico). Inkluzija in koncentrična razvrstitev vrstic (hiazem) sta dve bistveni značilnosti Janezovega sloga. V tretji vrstici se ponovita glagola »smo videli in slišali«, toda v drugačnem zaporedju kakor pa v prvi vrstici. Zamenjava vrstnega reda ni slučajna, temveč premišljena. V prvi vrstici izhaja pisatelj od krščanskega oznanjevanja do spoznanja učlovečene Besede, zato je glagol »smo slišali« pravilno na prvem mestu; tretja vrstica pa logično izhaja iz druge, v tej pa je govor o Življenju, ki se je razodelo, torej o učlovečenju Besede, to pa smo videli in tudi slišali. Za izrazom »se je razodelo« bolj logično sledi izraz »smo videli« kakor pa »smo slišali«, čeprav ta neposredno uvaja glavni, tematični glagol »vam oznanjamo«.

čč) Značilno je logično stopnjevanje pri spoznavanju resnične Jezusove osebnosti. Pisatelj izhaja iz čistega, izkustvenega spoznanja in se pri izrazu »o Besedi življenja na koncu 1. vrstice in v vsej drugi vrstici povzpne do spoznanja transcendentne božje Biti in nato v tretji vrstici to izkustvo oznanja vernikom z namenom, da bi dosegli združenje z Očetom.

dd) V prvi vrstici je opazno tudi miselno vzporedje med »kar smo s svojimi očmi videli« in »kar smo gledali«, ker glagola videti (horân) in gledati (theáomai) pri Janezu nista sinonima.

ad 2. V odlomku je nekaj izrazov, katere je treba natančneje določiti, če hočemo dojeti pravi pomen pričevanja pri Janezu.

aa) Kar je bilo od začetka (ap'archês). Beseda »začetek« (archê) je zelo pogostna v Janezovih spisih. Nekateri vzporejajo 1 Jan 1, 1 z začetkom IV. evangelija »V začetku je bila Beseda . . .« in jemljejo besedo »začetek« tudi v 1 Jan v absolutnem pomenu. Beseda pomeni trenutek

¹⁶ I. de la Potterie, *Adnotationes in exegesis Primae epistolae S. Ioannis*, PIB, Romae 1966/67, 28.

stvarjenja sveta¹⁷ ali absolutni začetek, to je večnost. Toda besedo je treba razložiti iz okoliščin, v katerih je 1 Jan nastalo. Miselni ambient 1 Jan ni isti kakor v IV. evangeliju. V 1 Jan se beseda začetek vedno veže s kerigmo ali krščanskim oznanjevanjem evangelija. Beseda začetek se veže z glagoli: slišati, oznanjevati... (prim. 1 Jan 2, 7; 2, 13. 14; 2, 24; 3, 11; 2 Jan 5. 6). Torej gre za začetek krščanskega oznanjevanja evangelija, za trenutek, ko so se srečali s Kristusom po oznanjevanju evangelija. Ta začetek je lahko različen. Za apostole, »priče Jezusovega življenja« je bil to trenutek, ko so prišli v osebni stik s Kristusom in so ga na lastna ušesa poslušali, s svojimi očmi gledali in božjo moč ob njem izkustveno doživljali. Za vernike pa je bil to trenutek, ko so po apostolskem oznanilu prišli v stik s Kristusom, ki ima besede večnega življenja (Jan 6, 68). Ker je v 1 Jan veliko katehetičnih elementov, zlasti elementov prakrščanske krstne kateheze, ni čudno, če se venomer prepleta beseda »začetek« z glagolom slišati. »Vera je iz oznanila, oznanilo pa po besedi Kristusovi« (Rimlj 10, 16). Ko so ljudje slišali krščansko oznanilo, so se oklenili Cerkve in tako začeli novo življenje. To je bil zanje »začetek«, na katerega se stalno povrača Janez z namenom, da bi ljudje obdržali tisto svežino in zavzetost za vero, ko so jo imeli »od začetka«.¹⁸

bb) Kar smo s svojimi očmi videli (heôrakamen), kar smo gledali (etheasametha). V prvem primeru se glagol rabi v prenesenem pomenu. Gre za notranje gledanje, za kontemplacijo. To izraža tudi časovna stopnja, perfekt. Ta pomeni nekaj, kar se je v preteklosti pričelo, pa v svojih učinkih traja dalje, sega celo v sedanjost. Nasprotno pa stoji drugi glagol v aoristu in s tem označuje neko konkretno, določeno zgodovinsko dejanje. Theáomai pomeni gledati s telesnimi očmi, ne označuje gledanja duha (kontemplacija), ampak telesno, čutno (senzibilno) dojemanje stvarnega sveta. V glagolu je vsebovana stopnja pozornosti, zato ga pravilno prevedemo: pozorno gledati, motriti.

cc) In so naše roke otipale. V smislu konkretnega glagol psêlaphaô (tipati, tipanje nekaj iskati) ne pomeni samo občasni dotik človeka, na primer stisk rok, ampak daljše občevanje z neko osebo. Isti glagol uporablja tudi evangelist Luka, ko označuje identiteto telesa vstalega Zveličarja s telesom zgodovinskega Jezusa: »Potipljite in poglejte, zakaj duh nima mesa in kosti« (Lk 24, 39). Zato nekateri mislijo, da gre pri Janezu za aluzijo na Jezusovo prikazovanje po vstajenju, zlasti na prikazovanje apostolom v dvorani zadnje večerje, ne pa za dokazovanje Jezusove fizične realnosti pred smrtjo. Takšno mišljenje je popolnoma v nasprotju z miselnostjo prvega Janezovega pisma. Janez ne dokazuje resničnosti vstajenja, ampak vse dokazovanje osredotoča na resničnost Jezusove osebe. Kakor Janezov izraz »In videli smo njegovo slavo« (Jan 1, 14) ni aluzija na poročilo sinoptikov o Jezusovem spremenjenju na gori (prim. Mt 17, 1—9; Mr 9, 2—13; Lk 9, 28—36), tako tudi ni izjava »In so naše roke

¹⁷ Prvo mišljenje zastopata Brooke in Chaine, drugo pa Bonsirven, Ambrogg, Schnackenburg, navaja I. de la Potterie n. d. 27.

¹⁸ Prim.: W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes, Tübingen 1957; O. Piper, 1 John and he Didachê of the Primitive Church, v: Journal of Bible 66 (1947) 437—451.

otipale« spomin na Jezusovo prikazovanje po vstajenju, ker imata pripovedi različen namen. Otipavanje Vstalega pri Lk 24, 39 hoče na osnovi osebnega izkustva bravce prepričati, da je tisti, ki se je naenkrat prikazal v dvorani, zares človek, ne pa samo privid Janez pa zagotavlja, da je tisti, ki je bil pri Bogu postal predmet čutnega zaznavanja. Pri Luku gre za resničnost fizičnega telesa, pri Janezu pa za čutno zaznanje transcendentne božje Biti v osebi nazareškega Jezusa.

čč) In Življenje se je razodelo. Janez uporablja besedo »Življenje« v absolutnem pomenu. Z njo označuje njega, ki je življenje in ga zato more podeljevati tudi drugim. Pri Janezu pomeni življenje (zoê) vedno nadnaravno, božje življenje; telesno življenje bi Janez označil z besedo bios (življenje). Božje življene se nam je razodelo (ephaneròthè). Janez označuje z glagolom razodeti se (phaneroûn) učlovečenje Božje Besede v Jezusu. Janez misli na zgodovinsko dejstvo učlovečenja, ne pa na razodevanje Boga v besedah in dejanjih. Z besedo »razodeti se« stavi Janez ves poudarek na učlovečenje Božjega Sina in na razodetje Očeta v Sinu. Gre za največjo manifestacijo Boga v zgodovini, za polnost razodetja v zgodovinskem Jezusu.

Ad 3. Iz povedanega ni težko določiti smisel perikope 1 Jan 1, 1—4.

aa) Janez priča za veliko zgodovinsko dejstvo, za učlovečenje božjega Sina. »Življenje se je razodelo« (1 Jan 1, 2). Življenje, ki je bilo pri Bogu, se je pojavilo med nami. To je temeljna misel Janezove teologije. Janez jo izrazi na začetku svojih spisov »In Beseda je meso postala...« in jo postavi kot temelj, na katerem je zgradil ves nauk o Jezusu, Odrešeniku sveta. Kot rdeča nit se prepleta skozi ves IV. evangelij, dokler ne doseže spet slovesnega potrdila v stavku na koncu evangelija: »Jezus je storil še mnogo drugih znamenj... ta so zapisana v tej knjigi, da bi vi verovali, da je Jezus — Kristus, Sin božji, in da bi po veri imeli življenje« (Jan 20, 30. 31). To misel je spet oživil v pismih, v katerih opozarja vernike na nauk, ki so ga o Jezusu slišali »od začetka«. Jezus ni noben stvor fantazije, ampak resnični zgodovinski človek. Med Jezusom, ki ga oznanja Janez, in nazareškim Jezusom ni nobene razlike. Vse skozi razglaša isti nauk, ki so ga kristjani slišali od začetka, zato med Jezusom zgodovine in Kristusom vere ni nobene razlike!

bb) Nauk o nazareškem Jezusu opira Janez na pričevanje prič oči-vidcev. Gre za neposredno, zgodovinsko srečanje z Jezusom. Priče so ga na lastna ušesa slišale in s svojimi očmi gledale. Neposredno, izkustveno prepričanje ob Jezusu, da je res Bog, je rodilo vero vanj. Fizično izkustvo je pred prepričanjem. Janez zagotavlja, da je bilo neposredno, izkustveno srečanje z Jezusom vzrok vere vanj. Gre za izkustveno srečanje z Jezusom, ne pa za absolutno gotovost verskih resnic o Jezusu, kakor to uče nekateri protestanti.¹⁹ Pisatelj 1 Jan sebe uvršča med tiste, ki so se

¹⁹ Katoliški in mnogi protestantski eksegeti trdijo, da Janez pričuje za resnično Jezusovo zgodovinsko osebo, le nekateri protestanti (A. Harnack, E. Norden, R. Bultmann) menijo, da gre za absolutno gotovost verskih resnic, katero more imeti človek v vsakem času. S tem bi bila prizadeta pristnost prvega Janezovega pisma. Prim. R. Schnackenburg, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Die Johannesbriefe, Freiburg. Basel. Wien 1963, 52, opomba 1.

z Jezusom osebno srečali. Pričevanje na podlagi osebnega izkustva z Jezusom je moglo biti kristjanom na prelomu 1. stoletja, ko so vzniknile različne kristološke zmote (nikolajevci, doketi, ebioniti), zanesljivo jamstvo za resničnost vsega, kar so v apostolski pridigi slišali o Jezusu. Janez je med apostoli osebno doživel pačenje kristoloških resnic, zato usmeri vse pričevanje v obrambo Jezusove zgodovinske osebe. »Tisti, ki je videl, pričeval in njegovo pričevanje je resnično« (Jan 19, 35).

cc) Svoje izkustvo ob zgodovinskem Jezusu hoče posredovati tudi vernikom, da bi bili združeni z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom. Polno ime »Jezus Kristus« ima v Janezovi terminologiji poseben pomen. V kontekstu pomeni javno izpoved vere v Kristusu, učlovečenega Boga, in v njegovo odrešilno delo. S polnim imenom »Jezus Kristus« stavi Janez ves poudarek na to, kar je človeškega v Jezusu. Izraz je naperjen proti lažnivim učiteljem, ki so tajili Kristusovo mesijanstvo in učili, da je mogoče priti v stik z Bogom direktno, brez srednika Jezusa Kristusa.²⁰

Kristjani so proti gnostikom naglašali, da je mogoče priti v stik z Bogom samo prek srednika, njegovega Sina Kristusa, zato vse prvo Janezovo pismo izveni v klic: »Hodimo v luči« (1 Jan 1, 5—10), »Ravnajmo po resnici« (1 Jan 2, 29—3, 10)!

Predmet Janezovega pričevanja so verske resnice, toda resnice, kolikor so se konkretizirale v zgodovinskih dogodkih in v osebi Jezusa Kristusa. Način uporabe glagolov: pričati, slišati, videti, razodeti se, nam pove, da gre za čutno zaznavanje konkretne zgodovinske stvarnosti, da gre za dogodek, katerega je bilo mogoče neposredno, izkustveno doživljati. Za take odrešitvene dogodke pa je apostol in evangelist Janez povsem zanesljiva priča.

²⁰ Prim. I. de la Potterie, n. d. 34.

Poučevanje modroslovja po zadnjem cerkvenem zboru

Janez Janžekovič

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE APRES LE CONCILE

Résumé: Malgré la vague d'irrationalisme qui a submergé même les milieux catholiques, l'Eglise n'oublie pas son dogme »que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés«, c'est à dire que l'existence de Dieu peut être prouvé par la philosophie. Voilà pourquoi l'enseignement de la philosophie, reste obligatoire dans les écoles ecclésiastiques. Seulement la philosophie n'est pas une science une, comme les mathématiques, il n'y a pas une philosophie il n'y a que des systèmes philosophiques. Dès lors surgit la question, quel système enseigner. Le thomisme n'est plus obligatoire. Ne pourrait-on pas enseigner tout simplement »la métaphysique biblique«, terme introduit il y a quelques années par Claude Tresmontant. Mais si on regarde de près, on se rend compte que les idées philosophiques contenues dans la Bible sont englobées dans les grands systèmes scolastiques. Et en fait, dans une petite faculté, comme la nôtre, il paraît le plus raisonnable de s'en tenir à l'un des systèmes scolastiques, de préférence à l'une des variantes du néothomisme, sinon il faudrait introduire des cours spéciaux pour la terminologie scolastique qui, seule, ouvre les portes du trésor de la tradition chrétienne.

Chez nous en Slovénie, où les communistes ont organisé à l'Université une belle équipe de jeunes qui s'occupent de philosophie, la communauté catholique devrait sérieusement réfléchir, comment élargir la chaire de philosophie à la Faculté de théologie en un institut philosophique, faute de quoi nous manquerons des spécialistes capables d'entamer le dialogue avec les représentants du matérialisme dialectique.

1

Do zadnjega cerkvenega zbora so pouk modroslovja po cerkvenih učiliščih urejali tile predpisi cerkvenega prava: »Sholastično filozofijo in njej sorodnih predmetov naj se gojenci uče vsaj dve celi leti (kan 1365, 1).« »Profesorji sholastičnega modroslovja in bogoslovja se morajo pri študiju in pri poučevanju gojencev v teh predmetih povsem ravnati po metodi, nauku in načelih angelskega učitelja in se jih zvesto držati (kan 1366, 2).« »Redovniki, pravilno izobraženi v nižjih naukih, se morajo po navodilih apostolske stolice vsaj dve leti skrbno ukvarjati z učenjem modroslovja in vsaj štiri leta z bogoslovjem, držec se po določbi kan. 1366, § 2 nauka sv. Tomaža (kan 589, 1, Odarjev prevod).«

Drugi vatikanski cerkveni zbor pa je o pouku modroslovja izdal sledeči odlok: »Filozofske predmete je treba tako predavati, da vodijo bogoslovce k pridobivanju zanesljivega in celotnega spoznanja o človeku, svetu in Bogu. Osnova naj jim bo vedno veljavna filozofska dediščina (patrimonio philosophico perenniter valido), ozirajo pa naj se tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv. Upoštevati je treba tudi novejši napredek znanosti; tako bodo bogoslovci pravilno poznali duha današnjega časa in bodo tako primerno pripravljani na razgovor z ljudmi svoje dobe.

Zgodovina filozofije naj se tako podaja, da bodo bogoslovci ob spoznanju osnovnih načel različnih sestavov obdržali to, kar je v njih resničnega, ter znali odkriti in zavrniti korenine zmot.

Način podajanja naj vzbuja v gojencih ljubezen do resnice, ki jo je treba skrbno iskati, se je držati in jo dokazovati, obenem pa je treba pošteno priznati meje človeškega spoznanja. Marljivo je treba paziti na povezavo filozofije z resničnimi vprašanji življenja in z vprašanji, ki vznemirjajo bogoslovce. Treba jim je tudi pomagati, da uvidijo zvezo med filozofskimi dokazi in skrivnostmi odrešenja, ki jih preiskuje bogoslovje v višji luči vere (DV 15).«

Razlika med nekdanjimi predpisi cerkvenega prava in med koncilskim odlokom je zlasti v tem, da Cerkev predavateljem modroslovja ne predpisuje več učenja nobenega posebnega sestava, le to zahteva, »naj jim bo osnova vedno veljavna filozofska dediščina«. Izraz »innixi patrimonio philosophico perenniter valido« nas nehote spominja na »philosophia perennis«, s čimer so cerkveni ljudje označevali osnovne resnice, ki so skupne velikim sholastikom, nekateri današnji Tomaževi učenci so pa ta izraz radi zožili celo na en sam sestav, na tomizem. Cerkveni odlok pa sv. Tomaža sploh ne omenja. S tem je molče razveljavljen kanon 1366, 2. Sv. Tomaž je ostal vodilni »magister« samo še v dogmatiki (DV 16, 3). Učitelji modroslovja po bogoslovnih zavodih bi potemtakem mogli učiti kateri koli sestav, tudi svojega, če bi se pri tem le opirali »na vedno veljavno filozofsko dediščino«.

Tomizem torej ni več obvezen. To pa ne pomeni, da je odsvetovan ali celo prepovedan. Pohvale, ki so jih izrekli papeži o Tomaževem nauku (gl. J. Maritain, *Le docteur angélique*, Paris 1930, str. 197 sl.) — pohvalno ga omenja kakih 70 papežev — so danes prav tako utemeljene, kakor so bile nekoč. Komur je bila Tomaževa misel »osnova« doslej, bo to obliko »vedno veljavne filozofske dediščine« posredoval slušateljem še naprej, poslej tem raje, ker bo imel zavest, da dela to po lastnem prepričanju in ne le zaradi pritiska od zgoraj. Oddahnili si bodo pa redovi, ki so se oklepali svojih velikih mislecev Duns Scota ali Suareza in ki so jim nestrpneži med tomisti očitali, da ravnajo proti cerkvenim navodilom.

Cerkev ne misli, da je en sam modroslovski sestav kratko in malo pravilen, vsi drugi pa povsem napačni, zato naroča, »naj se zgodovina filozofije podaja tako, da bodo bogoslovci ob spoznanju osnovnih načel različnih sestavov obdržali to, kar je v njih resničnega.« Bogoslovci naj ne rastejo v topli gredi enega samega nazora. »Vedno veljavna filozofska dediščina«, ki se jim podaja kot osnova, naj jim bo varen dom, »razgovor z ljudmi svoje dobe« pa zahteva, da se izpostavijo prepihu raznih mnenj. Seznaniti se morajo z vsemi važnejšimi tokovi svojega časa, posebno s tistimi, »ki imajo v domači deželi večji vpliv«.

Bogoslovci naj se naučijo ljubiti resnico nad vse, »jo skrbno iskati, se je držati in jo dokazovati«, svariti jih je pa treba pred domišljavostjo, da ne bodo gledali zviška na tiste, ki mislijo drugače, češ, mi verniki smo v posesti celostne resnice. Tudi kristjan mora »pošteno priznati meje človeškega spoznanja«.

Predavatelj modroslovja ima po koncilskem odloku veliko svobodo, ne sme pa seveda pozabiti, da predava bogoslovcem, ki jim je dolžan »pomagati, da uvidijo zvezo med filozofskimi dokazi in skrivnostmi odrešenja, ki jih preiskuje bogoslovje v višji luči vere«.

Čemu zahteva Cerkev, naj bo modroslovje važen obvezen predmet za bogoslovce, ne pa recimo matematika ali fizika? Zato, ker po njenem prepričanju odrasel človek redno sploh ne more sprejeti in ohraniti vere in njenih razodetih resnic, ako njegova naravna zdrava pamet ne ustvari potrebnih pogojev. Kako naj verujem, da je to in to razodel Bog, ako ne vem, ali Bog sploh je? Je že res, da se more Bog javiti duši neposredno in tako, da je vsak dvom o tem nemogoč — Bog more v hipu iz Savlov napraviti Pavle a to ni redna pot. Redno pot do vere, »praeambula fidei«, gradi modroslovno razglabljanje. Pristojne cerkvene osebnosti so se o tem premnogokrat izrekle. Tako pravi Gregor XVI.: »Kar se tiče teh različnih (verskih) vprašanj, je umsko spoznanje pred vero; ono nas mora voditi do vere (Dz 1626).« Važnost, ki jo pripisuje Cerkev modroslovju, Pij IX. takole utemeljuje: »Resnično in zdravo modroslovje zavzema najodličnejše mesto, saj je njegova naloga, da prizadevno išče resnico in da človeški razum, sicer omračen po grehu prvega človeka, toda ne izničen, da modroslovje ta razum pravilno in vztrajno goji, povečuje in da predmet njegovega spoznanja ter premnoge resnice dojema, prav umeva, razširja, in da mnoge izmed njih, kakor božje bivanje, njegovo naravo, lastnosti, resnice, ki jih tudi vera uči, da te resnice dokazuje z dokazi, ki se opirajo na njegova lastna načela, da jamči zanje, jih brani in na tak način utrjuje pot, prvič, do takih resnic, v katere je potem možno imeti popolnejšo vero, drugič, tudi do onih skritejših dogem, ki jih je mogoče najprej le od vere sprejeti, da tudi te nekoliko z razumom spoznamo (Dz 1670).« Cerkev goji modroslovje, »ker pravilno delujoč razum dokazuje osnove vere«, ugotavlja prvi vatikanski cerkveni zbor (Dz 1799).

Svoboda, ki jo je zadnji cerkveni zbor zagotovil raziskovalcem na bogoslovnem področju, je rodila tudi nekaj slabih posledic. Na verski njivi je pognalo precej plevela skepticizma in iracionalizma. Mnogi gledajo z nezaupanjem na razum. Modroslovnim dokazom, da je Bog, odrekajo veljavo. Da je iracionalist nekdo, ki ni katoličan, je razumljivo. Ni pa razumljivo, kako more katoliški bogoslovec zastopati mnenje, da človeška pamet brez razodetja ne more dognati, da je Bog. Kako pa so ga spoznali posamezniki in celi narodi, ki ne poznajo svetega pisma? Katoličani o tem vprašanju nimamo samo povsem nedvoumnih izjav mnogih papežev in največjih cerkvenih učiteljev, izjav, ki res v vseh primerih ne morejo veljati za nezmotljive, marveč tudi nezmotno izjavo Cerkve, ki je nihče ne more zavreči, ne da bi nehal biti pravoveren katoličan. Prvi vatikanski cerkveni zbor slovesno izjavlja: »Če bi kdo trdil, da se pravi in edini Bog, naš Stvarnik in Gospod, ne da izvestno spoznati iz stvarstva z naravno lučjo razuma, naj bo izobčen (Dz 1806).« V svoji konstituciji o katoliški veri pa pravi: »Sveta mati Cerkev veruje in uči, da je Boga, počelo in smoter vseh stvari, mogoče izvestno spoznati z naravno lučjo razuma iz ustvarjenih reči (Dz 1785).«

Prisega proti zmotam modernizma pa misel cerkvenega zbora še natančneje obrazloži: Z izrazom, »per ea quae facta sunt«, ni mišljeno

morda le »notranje« izkustvo, verska doživetja, marveč tudi »visibilia creationis opera«, izkustveni svet. Beseda »spoznati« ne pomeni kakršnega koli spoznanja, marveč pravo, izvestno, znanstveno spoznanje: Boga je mogoče spoznati iz vidnega sveta s pomočjo vzročnega načela (tamquam causam per effectus), z drugo besedo, Boga je mogoče v pravem pomenu dokazati (adeoque demonstrari etiam posse), podobno kakor svoja odkritja dokazujejo druge znanosti (Dz 2145).

Če torej kdo vpraša bogoslovca — to vprašanje smo pred kratkim brali: »Ali je možno danes spoznati Boga in verjeti vanj, ne da bi sprejeli za točna sporočila Svetega pisma?« mu je ta dolžan odgovoriti z nedvoumnim »Da!« Da, zdrava pamet je zmožna spoznati, da je Bog, tudi če ne pozna razodetja. S svetim pismom že zato ni mogoče začeti, ker nas bo vsakdo vprašal, zakaj se pa zaneseš ravno na judovske verske knjige, zakaj ne na indijske ali arabske. Ne vem, kako bi mogel nekdo, ki smo mu najprej omajali zaupanje v razum, razpoznati, katera izmed mnogih niti je Ariadnina, ki nas bo popeljala v sončno svetlobo. Izobražen človek ne more preskočiti tega, kar imenuje Cerkev »praeambula fidei«. Naj je prišel do vere kakor koli, prej ali slej se bo vprašal, kaj pravi k temu zdrava pamet, filozofija.

Vendar bi bilo napačno, če bi ob tem vprašanju prezrli razvoj sodobnega bogoslovja in modroslovja. Danes vemo bolj jasno kakor nekoč, da dogemskega besedila ne smemo vzeti togo, marveč je treba raziskati, kakšen pomen so pod vplivom takratnih razmer koncilski očetje polagali vanj. Še manj smemo biti togi pri obravnavanju cerkvenih izjav, ki niso dogme. Kakšen smisel se skriva za izrazom »dokaz«, ki ga uporablja prisega proti zmotam modernizma? Ta beseda verjetno meri na očitek pozitivistov, da so samo na izkustvenem področju možni pravi dokazi, ne pa na modroslovnem in bogoslovnem, hkrati pa je naperjena proti iracionalizmu modernistov. Cerkev je z izrazom »dokaz« očitvidno hotela poudariti, da je modroslovje in bogoslovje zmožno najmanj tako dobro utemeljiti svoje prepričanje, kakor izkustvene znanosti. Toda izkustvena znanost je od takrat do danes postajala vedno skromnejša. Svojim dokazom ne pripisuje več brezpogojne veljave. Einstein ni mogel prepričati vseh fizikov. Beseda »dokaz« je sicer še vedno v rabi, v resnici je pa začela dobivati pomen »razlog«. Če je prisega proti modernizmu hotela naglasiti, da so modroslovnne in verske resnice vsaj tako trdno podprte kakor izkustveno znanstvene, tedaj bi danes tudi mi mogli opustiti besedo »dokaz« in govoriti le o razlogih za, recimo, naše prepričanje, da je Bog. Ti razlogi so zadostni, da se moramo povsem varno okleniti te resnice, niso pa takšni, da bi našo pritrnitev izsilili. Izvestnost, certitudo, ki jo dajejo, je »certitudo libera« kakor bi dejala Newman in Ollé-Laprune. Človek ob vseh dokazih ali razlogih ohrani svobodo, da resnico, ki jo potrjujejo, sprejme ali odkloni. To velja seveda tudi za svetopisemske resnice.

Pa naj cerkvena besedila še tako omilimo, njihov smisel ostane tak, kakor ga je posnel Denzinger: »Ante fidei acceptionem ratio potest et debet certo cognoscere (praeter factum revelationis) motiva credibilitatis (praeambula fidei)« (Index systematicus, I d): Da je

mogoče razodetje sprejeti, je treba, razen v izjemnih primerih, spoznati poprej nekaj naravnih resnic, zlasti resnico, da je Bog.

Če se povrnemo k začetnemu vprašanju: Čemu zahteva Cerkev, naj bo modroslovje eden izmed glavnih predmetov za bogoslovce, je potemtakem treba odgovoriti: Predvsem zato, ker more modroslovno razglabljanje »izvestno dokazati božje bivanje, duhovnost duše in človekovo svobodnost« (Dz 1650), ki so najvažnejša »praeambula fidei«.

3

Po cerkvenih učiliščih se mora torej obvezno poučevati modroslovje. Kakšno modroslovje? Ta veda namreč ni takšna, kakor je recimo matematika. Če si se je naučil v Ljubljani, jo moreš uporabiti v Tokiu. Modroslovje pa je podobno verstvom. Pri modroslovju in pri verstvih gre za taka osnovna spoznanja, ki ne izsilijo privolitve, zato se more ta oprijeti tega nazora, oni drugačnega. Zgodovina modroslovja pozna dolgo vrsto sestavov. Katerega naj poučujemo na naši fakulteti? Tomizem je nehal biti obvezen. Ker zahteva cerkveni zbor, naj se modroslovje poučuje tako, da bodo slušatelji uvideli »zvezo med filozofskimi dokazi in skrivnostmi odrešenja, ki jih preiskuje bogoslovje v višji luči vere«, in ker »naj bo proučevanje svetega pisma duša svetega bogoslovja«, bi bilo pač najbolje, da bi uvedli kar biblično filozofijo. Samo ali je sploh mogoče govoriti o kakem posebnem, bibličnem modroslovju? Francoski mislec, Claude Tresmontant, misli, da je. O tem pčira njegova knjiga, ki nosi naslov »Études de métaphysique biblique« (Paris 1955).

Nobenega dvoma ni, da ima vsak, tudi najbolj preprost človek neko svojo filozofijo. Človek filozofira, pravi Émile Meyerson, tako samohotno, kakor diha. Tudi sveti pisatelji so imeli vsak svoj ali morda celo vsi en sam skupen pogled na svet, ki bi ga bilo mogoče izluščiti iz njihovih spisov kot njihovo filozofijo. Nekateri menijo, da je prava nesreča za zahodno Cerkev, da je svoje bogoslovje naslonila na »grško« modroslovno misel. Ali ni prav sedajle čas, da bi prevzela namesto nje metafiziko Hebrejcev, biblično metafiziko? V čem se hebrejska misel razlikuje od grške?

Morda deloma tudi po metafiziki, ki preveva svetopisemske knjige. A nesoglasja so malenkostna spričo glavne, velikanske razlike, ki je v tem, da je biblična misel prvenstveno religiozna, grška pa filozofska. Zato se začetno vprašanje ne glasi, kako se loči biblična metafizika od grške, že zato ne, ker sveti pisatelji niso izdali nobene metafizike, osnovno vprašanje je, kako se verska misel loči od modroslovne.

Odgovor na to vprašanje bi zahteval posebno razpravo. Vprašanje je zamotano zato, ker obe misli nista strogo ločeni. Aristotel je imel tudi neki verski nazor, ki odseva iz njegovih modroslovnih spisov, in iz verskih knjig je mogoče razbrati modroslovni nazor njihovih piscev. Vendar na splošno ni težko ločiti verske knjige od modroslovne. Vsak nepristranski človek, ki pozna pomen izrazov, bo dejal, da sta Biblija in Koran verski knjigi, Parmenidovi stih pa modroslovje.

Tako na prvi pogled, in ne da bi se poglobili v vprašanje, bi mogli reči, da se modroslovec zanima za resnico zaradi nje same, ne glede na to, kakšno korist ali kakšne nepravilike mu bo prinesla. Modroslovcu je resnica vse. Vernika pa zanima resnica samo toliko, kolikor je pogoj za verska doživetja. Religijo sestavljajo namreč vsaj tri prvine, resnica je samo ena izmed njih. Religija je sestav nekih prepričanj, je notranji, od mogočnih čustev spremljani stik z božanstvom, in je, tretjič, opravljane nekih obredov, ki v skladu s prepričanji vzpostavljajo, vzdržujejo in krepe ta stik. Modroslovcu resnice ni nikoli dovolj, vse ga zanima, ker mu je resnica vse; verniku zadošča tudi minimum resnic, ker mu je resnica samo začetna stopnica, ki mu omogoča, da se more dvigniti k Bogu in se potopiti vanj. Človekova vernost se ne meri toliko po številu resnic, ki se jih je naučil iz katekizmov in iz dogmatik, kakor po jakosti verskih doživetij in po skladnosti življenja z zahtevami vere. Dober filozof more biti slab človek, slab človek ne more biti dober vernik.

Človek more torej zavzeti dvojno stališče do resnice: ali išče resnico zaradi nje same, to je modroslovski in znanstveni način mišljenja, ali mu je resnica važna samo, kolikor je pogoj za verska doživetja, to je pa religiozni način mišljenja. Oboji način mišljenja more vsaj v neki meri gojiti kdor koli. Filozofija ni grška ali hebrejska, in vernost ni značilna samo za bibličnega človeka, toda tako je nanese, da je grški človek bolj gojil modroslovno misel, Izraelec pa versko.

Ker je pa verska misel tudi misel, je mogoče njeno vsebino izraziti tudi na modroslovni način. Če pravi verska knjiga: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo,« je mogoče del te vsebine tudi takole opisati: »Razen vidnega sveta biva še neko drugačno bitje, ki je različno od sveta. To bitje se ni porodilo v svetu in iz njegovih prvin, narobe, svet in njegove prvine so na poseben način izšle iz njega. Iz tega sledi, da mora biti to bitje tako in tako...« Ali če beremo: »Ljubi Gospoda, svojega Boga!« moremo iz te zapovedi izluščiti celo vrsto resnic, recimo: »Bog, to je, neko bitje, ki presega svet in človeka, biva. To bitje mora biti osebno, torej nekoliko podobno človeškim osebam, kajti le osebe je mogoče v pravem pomenu ljubiti. Bog ve za človeka in mu hoče dobro, sicer bi ne zaslužil naše ljubezni.« Tako izvajanje enih resnic iz drugih je značilno za modroslovni način mišljenja. Ali so takšna sklepanja del biblične metafizike? Nikakor. Navedena primera ne spadata na področje modroslovja, marveč na področje bogoslovja. Teolog sicer uporablja filozofski način mišljenja, toda izhodišče mu niso modroslovne resnice, marveč razodetje. Iz tega izvaja nova spoznanja. Modroslovec se pa nima pravice sklicevati na razodetje, marveč mora vse, kar trdi, sam dokazati ali vsaj kako utemeljiti. Modroslovec ne more sklepati: »Ker je razodeto, da je svet ustvaril Bog, sledi iz tega, da mora biti Bog tako in tako bitje.« Tako dela teolog. Modroslovec pa izhaja iz izkustva: »Ker je svet tak in tak, ker je iz teh in teh razlogov očitno, da si ne zadošča, je nujno, da ga je nekdo ustvaril. Tisto bitje, ki je moglo ustvariti svet, mora biti tako in tako.«

Vsa miselna vsebina svetega pisma, pa naj jo izrazimo tudi v modroslovnem jeziku, torej ne spada na področje modroslovja, marveč samo tiste

resnice, ki jih je modroslovec zmožen tudi sam odkriti. Edino, kar je mogla dati hebrejska verska misel modroslovcu, je bilo to, da ga je opozorila na nekatere resnice, ki mu dotlej niso bile znane, ki bi jih pa mogel tudi sam odkriti in ki bi jih brez dvoma prej ali slej tudi odkril. Takšna je recimo resnica, da je svet ustvarjen. One resnice pa, ki jih tudi potem, ko ga je sveto pismo opozorilo nanje, modroslovec ne zna utemeljiti, take resnice pa niso del biblične metafizike marveč samo teologije.

Z izrazom »biblična metafizika« ne smemo kar na slepo opletati, marveč je treba dobro razlikovati, prvič, jasno razodeto versko resnico ali dogmo, drugič, bogoslovje, ki s pomočjo modroslovnega načina mišljenja take resnice razlaga in izvaja iz njih nova spoznanja, tretjič, modroslovne ali metafizične resnice. Če je razodeta resnica takšna, da je tudi po razodetju naravna pamet ne zna dokazati, tedaj je to verska skrivnost, ki ni del biblične metafizike, ker sploh ni modroslovna, marveč zgolj verska resnica. Tudi to, kar bogoslovec, uporabljajoč modroslovn način mišljenja, iz takih resnic izvaja, ni metafizika, marveč bogoslovje. Če je pa verska resnica takšna, da jo je že pred razodetjem odkrila človekova naravna pamet, ali takšna, da jo je sicer samostojno, ne opirajoč se na razodetje, odkrila človekova naravna pamet, vendar šele, ko jo je razodetje opozorilo nanjo, tedaj je verska resnica obenem metafizična resnica in tedaj je vse, kar bogoslovec z modroslovnim načinom mišljenja iz te resnice izvaja, hkrati bogoslovna in metafizična resnica. Možno je pa še nekaj tretjega. V svetem pismu se morejo nahajati tudi zgolj metafizična prepričanja, ki nimajo z vero in npravnostjo nobene zveze. Taka prepričanja so prav tako zasebna mnenja piscev svetih knjig, kakor njihova prepričanja s področja izkustvenih znanosti. Modroslovec jih presoja po svojih načelih in jih sprejme ali odkloni. Takih trditev ni dolžan sprejeti ne kot filozof, če ga ne prepričajo, ne kot vernik, ker to niso razodete verske resnice. Zgolj modroslovne resnice, ki nimajo nobene zveze z vero, prav tako niso razodete, kakor ni razodeto, da imajo žuželke štiri noge, dasiravno se ta trditev nahaja v svetem pismu (3 Mojz 11, 23).

Podobne misli razvija tudi Claude Tresmontant, čeprav je sicer zagovornik »biblične metafizike«: »Načelno je modroslovje,« pravi Tresmontant, »dejavnost poljubnega iskrenega razuma, ki razmišlja o dani stvarnosti, zato krščanskega modroslovja (in biblične metafizike) prav tako ni, kakor ni krščanske matematike ali krščanske fizike. Dejansko je pa nekatere metafizične resnice prinesel miselni tok, prineslo miselno izročilo, ki izhaja iz judovstva in krščanstva... Modroslovne ali metafizične resnice, ki jih vključuje in prinaša krščanstvo, hočejo načelno veljati za splošne. Krščanske jih imenujemo zato, ker se nahaja njihov zgodovinski izvor v izročilu krščanske misli, podobno kakor dajemo iznajditeljevo ime Pitagorovemu izreku... Zato je dovoljeno govoriti o krščanskem modroslovju, čeprav so resnice, ki jih to modroslovje prinaša, načelno splošne in so načelno zgolj stvar razuma... Resnice, ki jih prinaša krščansko modroslovje, so dostopne in na voljo vsakemu človeškemu razumu in nikakor ni nujno, da je ta razum ravno razum kristjana... To pa ne pomeni, da odkritje teh resnic nima zgodovinsko lokaliziranega

izvora. — Naše razlikovanje med krščanskim bogoslovjem in krščanskim modroslovjem je torej kaj preprosto: področje krščanskega modroslovja je področje naravnih resnic, ki so načelno dostopne slehernemu človeškemu razumu, ki jih je pa dejansko prineslo judovstvo in krščanstvo« (Calude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, Paris 1968, str. 16—18).

Posebne biblične metafizike ali krščanskega modroslovja torej ni. Modroslovje je pravilno ali nepravilno, ne pa hebrejsko ali grško. Modroslovje je obče človeško, v zakladnico njegovih resnici in zmot so prispevali vsi narodi, eni več, drugi manj. Če pa že uporabljamo izraze »biblična metafizika«, »krščanska metafizika«, »krščanska filozofija« (prim. »Boj za krščansko filozofijo«, »Čas« 1933—34, str. 253—62, 292—303), hoteč s tem označiti izvor nekaterih važnih resnic, ki jih vsebuje, tedaj bi mogli po Tresmontantu »pravovernost« ali »nepravovernost« takega modroslovja, to je, takšno njegovo skladnost z biblijo in s krščanstvom, kakor je potrebna, da se neko modroslovje sme imenovati biblična ali krščanska metafizika, takole opredeliti: »Krščanska pravovernost, kar se tiče metafizike, se opredeljuje z oziroma na zvestobo metafizičnim načelom, ki jih vsebuje biblična teologija (str. 23).«

Ta opredelba pa ni zadovoljiva, ker zahteva po eni strani premalo, po drugi preveč. Premalo: Za to, da moremo kako modroslovje imenovati krščansko, nikakor ne zadošča, da se sklada samo z metafizičnimi, to je, naravnemu razumu dostopnimi načeli, ki jih vsebuje biblična teologija — tudi Tresmontantu je metafizika, kakor smo brali, zgolj stvar naravnega razuma — marveč se mora skladati tudi z verskimi skrivnostmi, vsaj toliko skladati, da jim ne nasprotuje. Ali bi priznali naziv »krščanski modroslovec« nekomu, ki bi bil zvest vsem načelom biblične metafizike, ki bi pa zanikal skrivnost presvete Trojice? Po drugi strani pa zahteva Transmontantova opredelba pravoverne krščanske filozofije preveč. Ni namreč nujno, da bi krščanski mislec moral biti zvest vsem metafizičnim načelom, ki jih vsebuje biblična teologija, kajti tista načela, ki niso hkrati verske resnice, niso razodeta in jih more krščanski mislec po svojem lastnem preudarku sprejeti ali odkloniti, ne da bi njegovo modroslovje nehalo biti krščansko.

Opredeliti, kaj je biblična metafizika in krščansko modroslovje, ni lahko. Pred desetletji, ko se je o tem vprašanju razvila burna razprava, je Gilson, najboljši poznavalec srednjeveške sholastike, podal kar tri različne opredelbe (gl. navedeno razpravo v »Času«), kar pomeni, da vsaj s prvima dvema sam ni bil zadovoljen. Morda bi mogli kratko reči: Krščanska filozofija je tisti modroslovni sestav, ki ne nasprotuje nobeni krščanski resnici. Samo ali ni ta opredelba zgolj negativna? Ne. Pozitivno vsebino izražajo besede »modroslovni sestav«. Modroslovni sestav, ne zgolj nekaj modroslovnih resnic! Modroslovni sestav je celosten pogled na svet in življenje. Tak pogled pa ne more prezreti osnovnih vprašanj: Ali je Bog, odkod svet, kaj je s človekom po smrti, ali je volja svobodna, in podobnih. Če odgovor na ta vprašanja, ki so vsa modroslovna, ne nasprotuje odgovoru, ki ga daje krščanska vera, tedaj so v tako modroslovje vključene vse najvažnejše metafizične resnice, ki jih vsebuje biblična

teologija, in se tak sestav po pravici sme imenovati krščanska filozofija. Ni pa nujno, da vključuje vse, kar je modroslovnega v Bibliji. Prav zato je možnih več različnih bibličnih metafizik in krščanskih filozofskih sestavov. Transmontantove knjige prikazujejo en tak sodoben poskus posnetka biblične in krščanske metafizike. Isto so pred njim poskušali že mnogi drugi. Biblično metafiziko in krščansko modroslovje so izdelali, vsak na svoj način, zastopniki avguštinizma, tomizma, skotizma in drugi krščanski misleci. Tresmontant je njihove poskuse obravnaval pod naslovi »Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne (Paris 1962)«, »La métaphysique du Christianisme et la crise du XIII^e siècle (Paris 1964)«, in v že navajani knjigi »La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne«. Biblične metafizike ni treba šele odkrivati, to so storili sholastiki, vedno pa jo je še možno podati v kaki novi obliki. Svetopisemski pisatelji sami pa niso gojili modroslovnih misli, marveč nabožno. Filozofska prepričanja morajo iz njihovih spisov poskušati izluščiti ter spraviti v zaokrožen sestav poklicni modroslovci.

Izraelske verske knjige so dale pobudo, da se je modroslovnna zakladnica obogatila z nekaterimi dragocenimi resnicami, toda pogostoma samo pobudo. Morda je bil Hebrejec prvi, ki je opozoril človeštvo na idejo stvarjenja, vendar, kadar bomo videli, sam te ideje ni jasno opredelil. Prva Mojzesova knjiga je razločno povedala, da človek ni samo telo, narejeno »iz prahu zemlje«, marveč da ima tudi od Boga vdihnjenega »oživljajočega duha«. Toda kaj je ta duh, ta »nefeš«, o tem si dolgo niso bili na jasnem. Pesnik devetindvajsetega psalma se sprašuje: »Kak dobiček bo iz moje krvi, če pojdem v jamo? Mar te bo prah hvalil (10)?« Šele v dobi helenizma — in morda je Bog prav preko grških mislecev to razodel svojemu ljudstvu — je postalo Judom jasno, da je posmrtno življenje pravo življenje, ki ga je vredno živeti in se zanj pripravljati na zemlji.

Sveto pismo je dalo verniku življenjski pojem o Bogu, toda ta pojem kazijo nedopustni antropomorfizmi. Nemogoče si je zamisliti Aristotela, ki bi zapisal o Bogu, da »je hodil po vrtu ob dnevnem vetriču«, za to je bil mnogo preveč filozofa, pa tudi ne, da bi zapisal o Bogu: »S svojimi perutmi te pokrije in pod njegova krila se zatečeš«, za to je bil mnogo premalo vernika. Nekoč smo videli vrtoglave metafizične globine v odgovoru, ki ga je Bog dal Mojzesu, ko ga je ta vprašal, kako mu je ime: »Jaz sem, ki sem (2 Mojz 3, 14).« Slovenska opomba pravi: »Bog se s tem označuje kot bitje, ki ima bivanje samo od sebe.« Sholastikom so bile te besede potrdilo za modroslovno resnico, da Bog ni sestavljen iz bistva in biti, da v njem ni razlike med tem, kaj je, in med dejstvom, da je, marveč da je čisti »je«, da je bit sama. Sodobni razlagalci so nam razblinili to prepričanje. Kalmerjev Bibelleksikon (Stuttgart 1967) opozarja pri besedi Jahve, da se je treba odreči modroslovnim razlagi tega imena, podobno Haag, Bibel-Lexikon (Tübingen 1968). Filozofske globine je v omenjenih besedah nakazala šele Septuaginta, izrečno pa so jih vnesli vanje sholastiki. Mi beremo sveto pismo polni bogoslovnega znanja, ki

so ga dogmatiki dodali razodetju »ex ratione« ob pobudah, ki so jih dobili iz svetopisemskih knjig.

Ni je večje časti za kak narod, kakor priznanje, da je posređoval človeštvu najčistejšo religijo. Kdor mu po vsej sili hoče pripisovati še najglobljo metafiziko, ga prej osmeši kakor povzdigne. Judje imajo v zgodovini filozofije nekaj odličnih zastopnikov, kakor so Filon iz Aleksandrije, Moses Maimonides, Spinoza, Bergson. Ti bi že iz narodnega ponosa morali gojiti biblično metafiziko. Če je niso, tedaj pač zato, ker biblične metafizike, ki bi se dala sama strniti v poseben, zaokrožen modroslovni sestav, ni.

Tisti, ki bi Hebrejce, te neprekosljive mojstre verske misli, zaradi nekaterih njihovih modroslovnih idej po vsej sili radi naredili tudi za velike filozofe, opozarjajo med drugim na hebrejsko pojmovanje resnice, na pojmovanje časa in na idejo stvarjenja. Ali je res Hebrejec te ideje modroslovno tako poglobil, kakor nihče drug?

Pojem resnice. Grška beseda za resnico, »aletheia«, ima prizvok, da je to nekaj, kar ni prikrito, kar je vidno; hebrejski izraz, »emet«, so označuje trdnost, zanesljivost, zaupanje, zvestobo. V tej pretvorbi pojma resnice v krepost zvestobe bi se naj kazala izredna globina hebrejske misli.

Kar se tiče opredelbe resnice, je treba reči, da je za vse ljudi na svetu ena in ista, pa naj jo izrečno poznajo ali ne: Resnično je tisto prepričanje, ki se sklada s stvarnim stanjem, veritas est adaequatio intellectus et rei. Tako misli preprost človek, tako sodijo vse modroslovne struje, od materialistov do skrajnih idealistov. Tudi skeptiki se z opredelbo strinjajo, dvomijo le o tem, ali je mogoče to skladnost sploh kdaj ugotoviti. Hebrejec ni mislil drugače. Kaj je pogoj, da je resničen recimo prvi stavek svetega pisma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo«? Ta trditev je resnična, če to niso prazne besede, če se sklada s stvarnostjo, če to, kar trdim, dejansko je tako, kakor trdim, da je. Opredelba resnice je ista za Hebrejca, za Grka in za vse ljudi.

Drugo vprašanje pa je, kakšen izraz je izbral kak narodni genij, da je označil skladnost med spoznanjem in med stvarnim stanjem, in kakšne prizvoke ima izbrana beseda. Mi pri svojem izrazu »resnica« ne čutimo nobenega posebnega prizvoka, tudi Latinec in Nemeč pri svojih ne. Grška in hebrejska beseda sta bolj izraziti: enemu je resnično nekaj zato, ker se da videti, drugemu to, kar je trdno, česar ne more omajati dvom. Ali je Hebrejec, ki je bil religiozno usmerjen in ki ga je zato najbolj zanimala resnica, da je Bog, pri svojem iskanju primerne izraza mislil tudi na to, da naj soznačuje trdno zvestobo Bogu, je možna, vendar zelo tvegana domneva. Če bi bilo po Blondelovem, bi resnico najbolje označil tisti, ki bi besedo zanjo poiskal v zakladnici glagola »ljubiti«. Če se v predmet, zlasti v osebo, predvsem pa v Boga ne poglobiš z ljubeznijo, ga ne boš dobro spoznal.

Pojem časa. Po grškem pojmovanju, pravijo občudovalci biblične metafizike, je čas nekaj zgolj negativnega, je merilo rušenja, uničevanja in propadanja večne, neustvarjene materije, vtem ko je hebrejski, biblični

čas pozitiven, ker je merilo stvarjenja, razvoja, zorenja. Zanimivo je, da vidijo nekateri (Borman) posebno globino hebrejske metafizične misli v tem, da pozna hebrejski glagol samo dovršnik in nedovršnik, da zna označiti, ali se je neko dejanje že dovršilo ali se še vrši, ne razlikuje pa med sedanostjo in prihodnostjo. Večina ljudi bo pa rekla, da se v teh hebrejskih glagolskih oblikah ne kaže globina, marveč pomanjkljivost. Slovenski glagol je zmožen izraziti oboje, ima dovršnike in nedovršnike, pa tudi oblike, ki označujejo čase. Zdi se, da bi bil Borman hebrejski slovnici na ljubo pripravljen še sam zanikati razliko med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, ker jo poznajo Grki, ne pa hebrejski glagol, češ da imajo »adekvatno razumevanje časa« Hebrejci, ne Grki.

Prav ob vprašanju, kako pojmuje čas hebrejski biblični človek in kako ga pojmuje kak Aristotel, se zavemo, kako daleč je sveto pismo od modroslovnega načina mišljenja. Hebrejca, kakor smo že rekli, malo zanima resnica sama po sebi, važna mu je predvsem toliko, kolikor ga vodi k živemu Bogu. Za modroslovje je pa prav to značilno, da išče resnico zaradi nje same. Aristotel se je izrečno vprašal, kaj je čas, in podal na to vprašanje izrečen odgovor. Kako je Hebrejec pojmoval čas, to skušajo danes namesto njega, iz načina, kako si je zgradil slovnico in kako je opisoval potek dogodkov, izluščiti drugi. In to, kar najdejo, je kaj megleno in modroslovno nedomišljeno.

Pojem stvarjenja. Hebrejci smejo biti po pravici ponosni, da so bogoslovje in modroslovje obogatili s pojmom stvarjenja, ki ga grški modroslovci v tisti dobi še niso imeli. Toda ta pojem je spočetka kaj nedoločen in prav nič modroslovno dognan. Natančno opredelbo stvarjenja: »productio rei ex nihilo sui et subiecti«, so, prežeti z zahtevami modroslovne misli, ki ne trpi dvoumja in nejasnosti, podali šele krščanski misleci. Iz svetega pisma samega ni povsem jasno, da je stvarjenje »productio ex nihilo«, in dogmatiki so v precejšnji zadregi, ko dokazujejo to resnico iz razodetja. Res je, da glagol »bara«, kakor opozarjajo dogmatiki, označuje v oblikah »kal« in »nifal« samo božjo dejavnost. A kakšna je ta dejavnost, ali je proizvajanje iz nič ali iz nečesa, to ni čisto jasno. »V začetku je Bog ‚bara‘ nebo in zemljo.« Iz česa? Tega sveti pisatelj ne pove. Zato razlagalci sklepajo, da iz nič. Toda Bog je »bara« tudi Adama, pa ne iz nič, marveč iz »prahu zemlje«, Bog je »bara« tudi Evo, pa prav tako ne iz nič, marveč »iz rebra, ki ga je vzel Adamu«. V Sirahovi knjigi ponovno beremo »ustvarjen iz zemlje«. Izraz »bara«, ki označuje božjo dejavnost, torej sam po sebi ne pomeni, da Bog proizvaja nekaj iz nič.

Res je, v drugi knjigi Makabejcev je izrečno povedano, da je nebo in zemljo in vse, kar je na njih »Bog iz nič ustvaril«. Dogmatike skrbno navajajo to dragoceno mesto, izpustijo pa konec stavka, ki se glasi: »in da je tudi človeški rod tako nastal« (7, 28). Človeški rod pa ni nastal iz nič. Morala je pristopiti modroslovna misel, da je »ex ratione« izostrila pojem, ki ga je sugeriral Hebrejec: Neskončno bitje bi ne bilo neskončno, če bi kar koli bivalo neodvisno od njega; Bog bi ne bil Bog, če bi ne bil ustvaril sveta iz nič. Aristotel, ki je marsikaj globokoumnega povedal o Bogu, je prej umrl, kakor se je dokopal do te resnice.

Mnogi bibličisti so ponosni na to, da je, kakor menijo, edino sveto pismo nedvoumno povedalo, da je svet ustvarjen in da se je pred tolikim in tolikim časom začel, in zelo zamerijo svetemu Tomažu, ki je kot modroslovec dopuščal, da bi mogel biti svet ustvarjan od vedno. Vprašanje, ali je razodeto, da ima svet tak začetek, da bi bilo načelno možno s končnim številom let izraziti dobo njegovega trajanja do danes, prepuščamo dogmatikom. Če z gotovostjo doženejo, da je to resnico razodel Bog, tedaj jim ni treba dalje razglablјati. Kar je Bog razodel, je brezpogojno resnično. Modroslovno vprašanje pa je drugačno. Modroslovec, kakor sveti Tomaž, pa se sprašuje, ali je mogoče tudi brez razodetja, iz kakih znakov vidnega sveta dognati, kdaj je nastal svet. Modroslovčeva izjava, »svet je večen«, ali, »svet ni večen«, je vredna samo toliko, kolikor so vredni razlogi, ki jo utemeljujejo. Aristotel je navajal razloge za to, da je svet večen, drugi, med njimi Tomažev sodobnik sveti Bonaventura, so dokazovali, da je protislovno, da bi bil svet od vedno ustvarjan. Svetega Tomaža niso prepričali ne prvi ne drugi dokazi, zato je ponovno izrečno izjavlјal, da mu je kot modroslovcu to vprašanje nerešlјivo. Načelno se mu zdi možno eno in drugo. Kako v resnici je, to more povedati samo Bog, ki je stvarnik.

Za bogoslovca, ki o tem razpravlja z drugim bogoslovcem, je dovolj, ako dokaže, to in to je o stvarjenju sveta razodeto; če pa razpravlja z modroslovcem, mora svojo trditev podpreti z modroslovnimi, to je, z umskimi razlogi. Vsekakor bi bilo zelo zaželeno, da bi kdo prepričevalno dokazal, da svet ne more biti ustvarjan od vedno, da nekoč sveta ni bilo. Ker nič ne more postati nekaj, bi bil tak dokaz bližnjica k Bogu.

Tresmontant, ki se je sam sicer odločil za mnenje, da svet ne more biti od vedno ustvarjan, iskreno priznava, da to vprašanje na modroslovnem področju ni rešeno: »Večno veselje ni nujno neustvarjeno veselje. Vprašanje o začetku in vprašanje o stvarjenju sta dve različni vprašanji... Abstraktno si je mogoče zamisliti večno, pa vendar ustvarjeno veselje... Vsekakor more to vprašanje glede stvarjenja obravnavati samo filozofska analiza. Seveda pa ne smemo začeti s tem, da bi pomešali vprašanje o večnosti sveta in metafizični problem, ki ga postavlja njegova bitnost, to je, vprašanje, ali je ustvarjen ali neustvarjen« (Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*. Paris 1966, str. 96, op. 1; prim. str. 116, 135, 136 itd.). Da je svet ustvarjen, to je teološka in filozofska resnica. Da ni ustvarjan od vekomaj, to je morda teološka resnica, za večino filozofov pa odprto vprašanje.

Avtorji svetopisemskih knjig niso gojili filozofskega načina mišljenja, njihova misel je religiozna. Res je sicer, da ima, kakor smo rekli, nujno vsak človek neko svojo metafiziko, tudi svetopisemski človek jo je imel. Toda metafizika, ki je v ozadju verskega nazora svetopisemskih pisateljev, je kaj začetniška, luknjičava in dvoumna. Dopolniti, precizirati, poglobiti in povezati v sestav bi jo mogla samo zavestna modroslovna misel, kakor so jo gojili zlasti Grki, za njimi pa za sholastiki. Ti zadnji so skrbno vključili v svoje sestave vsa modroslovna spoznanja, pa naj so vzknila v glavah Grkov ali Hebrejcev. Kake posebne biblične metafizike, ki bi je ne našli

pri srednjeveških ali pri sodobnih krščanskih mislecih, danes ni več. Zato se vprašanje, ali naj se uvede na katoliška učilišča, namesto dosedanje, biblična metafizika, sploh ne postavlja. Ta metafizika, kolikor je je, je že uvedena, ker jo vsebujejo vsi sestavi, ki zaslužijo naziv »krščanska filozofija«.

4

Kake biblične metafizike, ki bi bila povezana v samostojen modroslovni sestav in ki bi ne bila že vključena v sestave velikih krščanskih mislecev, torej ni. Pa tudi noben drug filozofski sistem ni več obvezen na katoliških učiliščih. Učitelj modroslovja bi mogel, če bi jo imel, učiti tudi svojo lastno filozofijo. Toda za kar koli se bo odločil, njegov pouk bo moral zadostiti vsem zahtevam navedenega koncilskega odloka o duhovniški vzgoji. Zato so seveda vnaprej izključeni vsi sestavi, ki zanikajo Boga, ali ga pojmujejo panteistično. Mogel bi se pa odločiti recimo za »blondelizem«. Ta izpolnjuje prav vse pogoje, ki jih navaja odlok: Podaja »celotno spoznanje o človeku, svetu in Bogu«, dovolj upošteva »vedno veljavno filozofsko dediščino«, zelo se ozira na »filozofske raziskave novejših dob«, upošteva »novejši napredek znanosti«, odlično usposablja »za razgovor z ljudmi naše dobe«, zbuja »ljubezen do resnice«, zelo, mnogim se zdi, da preveč, opozarja na »meje človeškega spoznanja«, »povezuje filozofijo z resničnimi vprašanji življenje in z vprašanji, ki vznemirjajo« izobraženca, ter silno, nekateri pravijo, da celo na pretiran način, poudarja »zvezo med filozofskimi dokazi in skrivnostmi odrešenja, ki jih preizkujeta bogoslovje v višji luči vere«. Blondelova in Teilhard de Chardinova misel sta močno vplivali na zadnji cerkveni zbor. Toda Teilhard je gradil na Blondelu, Teilhard de Chardin je sprejel v mladosti Blondelovo vizijo sveta in jo pozneje dopolnil in osvetlil z dognanji sodobne biologije in antropologije. Skratka, Blondelov sestav, ki so ga nekoč skrajneži med tomisti zagrizeno napadali in skušali na Blondela priklicati obsodbo Cerkve, bi mogel danes uspešno nadomestiti tomizem.

Toda eni, zelo važni zahtevi, ki je pa koncilski odlok ne navaja, ne zadosti dovolj. Modroslovje ima na cerkvenih učiliščih tudi to nalogo, da seznanja slušatelje s sholastično terminologijo, ki jo uporablja bogoslovje. Danes se sicer vodi gonja proti tej terminologiji in proti pretesni povezavi bogoslovnih vprašanj z zahodno srednjeveško filozofijo. Verske resnice, tako pravijo mnogi, je treba posredovati sodobnemu človeku v sodobnem jeziku. V tem imajo prav. Toda za strokovno obravnavanje bogoslovnih vprašanj so potrebni strokovni izrazi, te je pa izdelala sholastika. Tudi najvidnejši sodobni bogoslovci jih ne morejo pogrešati. Uporablja jih ne samo Congar, Maritainov učenec in navdušen tomist, ampak tudi Karl Rahner, ki je izšel iz Heideggerjeve šole. Ne vem, kako bi mogel bogoslovec izhajati brez jasno opredeljenih pojmov, kakor so: resnica, zmota, izvestnost, dvom, protislovje, bitje, bistvo, bit, tvar (materija), lik (forma), odnos (relatio), nalika (analogija), reč (podstat, substanta), lastnost (pratika, akcidenca), narava, oseba, samostat (suppositum) itd. Recimo tudi, da bo treba nekaterim izmed teh izrazov dati drugačno vsebino, toda naj-

prej je treba vedeti, kakšno so imeli do sedaj. Sholastično modroslovje ni pomembno samo zato, ker je pač modroslovje, marveč tudi zato, ker je obenem ključ, ki odpira veličastno zakladnico misli naših velikanov-bogoslovcev: Avgušina, Bonaventura, Tomaža, Duns Scota, Liguorija, Suareza. Če bi pri nas začeli poučevati »blondelizem«, »marcelizem« ali kaj podobnega, bi bilo treba uvesti posebna predavanja o sholastični terminologiji, ki bi zahtevala precej ur. Zato je še vedno, ne samo dopustno, ker je v skladu z navodili cerkvenega zbora, marveč najpametneje, da se poučuje na naši fakulteti pomlajeni tomizem, podoben onemu, ki ga je ob njeni ustanovitvi pred petdesetimi leti uvedel Aleš Ušeničnik.

Koncilski odlok posebej poudarja, naj pouk modroslovja pripravi bogoslovce »za razgovor z ljudmi svoje dobe«. Pri nas je najvažnejši dialog med kristjani in marksisti. S temi seveda ne bomo razpravljali o tem, kako izhaja Sveti Duh iz Očeta in Sina. Razgovor z njimi je mogoč samo na modroslovnem področju. Zato ima modroslovje, ki ga goji naša fakulteta, danes mnogo večjo in težjo nalogo, kakor jo je imelo nekoč. Po ustanovitvi fakultete sta nad slovenskim modroslovjem vladala dva moža: na filozofski fakulteti Francé Veber, na teološki Aleš Ušeničnik. Danes je na univerzi cela skupina nadarjenih mladih mož, ki se načrtno ukvarja z modroslovjem. Pa to niso več marksisti starega, stalinističnega kova, ki so dokazovali svoj nazor s citati iz Marxa, Engelsa in Lenina, marveč resni raziskovalci, ki mislijo vsak s svojo glavo in ki vedo, da marksizem ni edini možen nazor in edini lastnik brezpogojne resnice.

Te spremembe mnogi pri nas niso opazili. V modroslovnih spisih naših marksistov beremo recimo, da je tudi »Jaspersovo pojmovanje filozofije... eden izmed možnih načinov filozofiranja« (Boris Majer, Med znanostjo in metafiziko, Ljubljana 1968, str. 186) in da na nekatera vprašanja tudi marksizem »ni dal docela zadovoljivega, enotnega in neprotislovnega odgovora« (297). Vojan Rus na mnogih mestih ostro nastopa proti dosedanjemu stalinističnemu dogmatizmu, zavrača Leninov nauk, »da je občutek ‚fotografija‘ objekta« (Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana 1967, str. 272), zanika, da bi bila umetnost, morala, znanost zgolj nadstavba, »samo pasivni odsev ekonomike« (316), in, čeprav se je sam odločil za dialektični materializem, kot nepristranski mislec rad priznava, da je »Aristotelova filozofija... ena največjih, kar jih je kdaj bilo« (166). Češki mislec Robert Kalivoda izpoveduje prepričanje, »da nastaja realna možnost sodelovanja med marksisti in kristjani pri ustvarjanju socialističnih odnosov, in celo s tem, da vrsta kristjanov sprejema marksistično metodo pri interpretaciji dejstev družbenega razvoja in ohranja pri tem svoje krščansko prepričanje v katerikoli že obliki« (Robert Kalivoda, Moderna duhovna stvarnost in marksizem, Ljubljana 1969, str. 162—63). France Jerman, ki je delo prevedel, pa v Spremni besedi takole posnema smisel Kalivodove knjige: »Glavna prednost pričujočega dela je v uspelem poskusu demistifikacije marksizma, detronizacije marksistične filozofije kot edine prave in zveličavne filozofije, ki je našla vse odgovore na večna vprašanja (188).« Z diamatom je treba za vselej opraviti ter »kreativno razvijati marksizem v dialogu s tematsko napredno nemarksistično filozofijo« (185). Naši marksisti se zavedajo, da je

sestav, ki so se ga oklenili in ki ga samostojno razvijajo, pač samo eden izmed mnogih možnih.

S takimi marksisti je mogoče, potrebno, plodno in prijetno razpravljati. Samo kdo naj z njimi razpravlja? Na katoliški strani nas je premalo.

Modroslovje je danes pri nas posebno važno. Saj bi bilo lepo in koristno, če bi imeli tudi na drugih področjih, na leposlovnem, glasbenem, upodabljačem, znanstvenem, vidne zastopnike. To bi bilo lepo in koristno, a zdaleč ne tako nujno, kakor da jih imamo na modroslovnem področju, ki je področje svetovnega nazora, torej posebej naše področje.

Modroslovje odpira človeku osnovne poglede na svet in življenje, nudi verniku »praeambula fidei« in omogoča razgovor s pristaši drugačnih nazorov. Zato bi morala danes, ko pripisuje pri nas marksizem tako važnost študiju filozofije, tudi katoliška verska skupnost misliti na to, da bi usposobila več zmožnih ljudi za razgovor na nazorskem področju. Ali ne bi ob petdesetletnici naše fakultete resno razmislili o potrebi ustanoviti poseben filozofski inštitut? Zmožne mlade ljudi, tudi med študenti in absolventi laiki, bi takoj našli. Nekdo bi takim laikom moral seveda zjamčiti, da bodo, če se usposobijo, mogli od svojega dela tudi živeti. Potrebni bi bilo pet strokovnjakov: eden za logiko, logistiko in spoznavoslovje; eden za psihologijo, racionalno in eksperimentalno, ki dobiva v sodobni družbi vedno važnejše mesto; eden za kozmologijo, ta bi zasledoval razvoj izkustvenih znanosti; eden za ontologijo in teodicejo; eden za zgodovino modroslovja, ki bi se posebej zanimal za sodobne struje. Če bi začeli že letos pripravljati načrt za ustanovitev filozofskega inštituta na teološki fakulteti, bi bil to eden izmed najlepših načinov, kako proslaviti petdesetletnico ustanovitve najvišje katoliške šole na Slovenskem.

Odrešilni pomen nekrščanskih verstev

Franc Rodé

RÔLE SALVIFIQUE DES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

Résumé: Dans l'étude ci-dessous nous essayons de dégager la valeur des religions non-chrétiennes. Nous examinons d'abord l'attitude de l'Ancien et du Nouveau Testament face aux religions païennes. Dans les deux cas la position est assez nuancée. Si dans l'Ancien Testament l'on affirme d'une part le néant des idôles et l'absurde du culte qu'on leur rend, l'on reconnaît aussi qu'il y a chez les païens des saints, et que la Sagesse de Dieu se trouve aussi chez eux. Le Nouveau Testament contient une affirmation nette: Le Christ est seul Seigneur et Sauveur. Il n'y a pas d'autre nom sous le ciel, dans lequel les hommes puissent se sauver. On trouve cependant quelques textes, rares, il est vrai, où l'on affirme que Dieu se révèle autrement que dans le Christ, soit par la conscience, soit par la création matérielle.

Les Pères de l'Eglise tiennent une position semblable. Pour la plupart d'entre eux, les religions non-chrétiennes ont joué un rôle de préparation à l'Evangile. Saint Augustin reconnaît qu'il y a eu dans toutes les religions des »saints cachés« et des prophètes. Si avant Vatican II l'Eglise ne s'est jamais prononcé officiellement sur la valeur salvifique des religions, elle y a pris cependant beaucoup d'éléments pour sa Théologie, sa Philosophie, sa Liturgie et son Droit.

Le concile Vatican II est plein de sympathie pour les religions non-chrétiennes. L'Eglise veut y voir surtout ce que les religions ont en commun avec le Christianisme. Elle ne se prononce pas directement sur le rôle de salut des religions. Elle ne nomme que la grâce et la fidélité à la conscience personnelle. Toute son attitude cependant montre qu'elle les considère comme des voies pouvant mener à Dieu.

Des théologiens actuels se sont penchés sur ce problème. Mgr. G. Thils, professeur à Louvain, résume ainsi leur positions: Il y a ceux pour qui les hommes se sauvent malgré les religions. Ce sont les tenants de la Théologie dialectique. Pour eux, toute religion n'est qu'erreur et idolâtrie. Viennent ceux qui disent que les hommes se sauvent dans leur religion, vu que les religions ont gardé dans leur sein des éléments positifs, tels le sens de Dieu et des sentiments religieux authentiques. Enfin, il y a ceux qui affirment que les hommes se sauvent par leur religion. Ceux-là reconnaissent une valeur de salut positive aux religions non-chrétiennes. Dans le plan divin de salut, ces religions ont leur place. Pratiquement, elles sont comme le moyen de salut ordinaire, le Christianisme étant le moyen de salut privilégié.

Literatura

1. H. R. Schlette: Religions, v: Encyclopédie de la Foi, Paris 1965, 4. zv. str. 59—68.
2. Joseph Ratzinger: La Mission d'après les autres textes conciliaires, v: Vatican II, L'activité missionnaire de l'Eglise (Unam Sanctam), Paris 1967, str. 121—147.
3. G. Thils: Valeur salvifique des religions non-chrétiennes, v: Repenser la Mission, Desclée de Brouwer 1965, str. 197—208.
4. Vilko Fajdiga: Problemi teologije verstev, Bogoslovni vestnik, XXVIII, 1968. št. 1—2, str. 43—59.
5. Johannes Blauw: L'apostolat de l'Eglise, Paris 1968.
6. Henri de Lubac: Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme, Paris 1965, str. 136—156.
7. Yves de Montcheuil: Aspects de l'Eglise, Paris 1948.
8. Jean Daniélou: Le Mystère du salut des nations, Paris 1948.
9. J. Jeremias: Jésus et les païens, Neuchatel-Paris 1956.

1. Sveto pismo in cerkveni očetje o nekrščanskih verstvih

Sveto pismo SZ ne razpravlja posebej o poganskih verstvih. Omenja jih, ko govori o narodih (gojim) v zvezi z zgodovino odrešenja. Malike in kult poganskih ljudstev primerja z Jahvejem in zaključi, da samo Izraelov Bog daje moč in varnost svojemu ljudstvu.¹ Odtod sledi odklon vseh neizraelskih verstev. Prerok Jeremija takole opisuje malike v primerjavi z Jahvejem:

To, kar časte ljudstva, je prazno.
Malikova podoba je les, ki se s sekiro v gozdu poseka,
delo umetnikove roke.
Kakor strašilo na polju so maliki,
ne morejo govoriti;
nositi jih morajo, ker ne morejo hoditi.
Ne bojte se jih, ker ne morejo škodovati!
A tudi kaj dobrega storiti ni v njihovi moči.

Nič ni tebi, Gospod, enakega! Velik si ti,
veliko je tvoje ime zaradi moči.
Kdo bi se te ne bal, o kralj narodov?

(Jer 10, 3—6)

Vendar SZ priznava, da so tudi v okrilju drugih verstev pravični ljudje (Melkizedek, Lot, kraljica iz Sabe, Job).² Za poznavanje izraelskega stališča do poganskih verstev so zanimiva tudi prva poglavja Knjige pregovorov. Izrael ni edini narod, ki ima modrost, tudi poganski narodi jo poznajo:

Po meni kraljujejo kralji
in vladarji določajo pravico;
po meni gospodujejo knezi
in plemiči in vsi sodniki na zemlji.

(Preg 8, 15—16)

To pomeni, da so narodi deležni božje modrosti. Še bolj zanimivo je, kar je rečeno v 8. poglavju, 35. vrsti iste knjige. Tu je običajni idejni red SZ okoli obrnjen. Brez dvoma, bogovi narodov so maliki, nič. Samo Izraelov Bog je živi Bog, Bog, ki daje življenje. Vendar ni rečeno, da tisti, ki najde Jahveja, najde življenje, ampak narobe: tisti, ki najde modrost, najde življenje in Jahvejevo naklonjenost:

Kdor najde mene, najde življenje
in prejme milost od Gospoda.

(Preg 8, 35)

¹ Johannes Blauw, *L'apostolat de l'Eglise*, Paris 1968.

² Jean Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1955.

S tem je na jasen način povedano, da je Jahve povsod pričujoč, kjer je modrost.³

Tudi Nova zaveza ne nudi dosti elementov za teološko ocenitev pogan-
skih verstev. Osrednja misel, ki vse pogojuje, je tale: Kristus je »danica,
ki se je vrnila od mrtvih in jasno zasvetila človeškemu rodu« (Sv. Avgu-
štin). On je prelomnica zgodovine. Človeku, ki živi od njega, se zdi nje-
gova preteklost kot stanje izgubljenosti in nedovršenosti (Prim. Rim 6, 4;
7, 6; Gal 6, 15; Jan 1, 14—18). Zavest absolutne novosti krščanskega časa
je povsod zelo živa: »Ako je torej kdo v Kristusu, je nova stvar. Staro je
prešlo, glejte, nastalo je novo« (2 Kor 5, 17). Kristusov prihod pomeni
konec in obsodbo vseh verstev: »V Kristusu Jezusu niti obveza niti ne-
obveza nič ne velja, ampak nova stvar« (Gal 1, 15).⁴

Vendar tudi v NZ tu pa tam zasledimo drugačno gledanje na pogan-
stvo. Nekrščanska verstva naj bi imela pripravljajno vlogo: ko pogani
sprejemajo blagovest Jezusa Kristusa, v polnosti dosežejo tisto, kar so
tipaje iskali v svojih religijah (prim. Apd 14, 15—17). Sveto pismo prizna,
da so tu lahko našli pravi stik z Bogom, vendar predvsem poudarja po-
trebnost osebne odločitve, s katero človek pretrga s svojo preteklostjo in
se oklene Jezusa Kristusa.

Kakšno stališče imajo cerkveni očetje do grške filozofije in mitov?
Nekateri so mnenja, da so verstva zlo, zabloda, ovira za spoznanje pravega
Boga. Drugi, večinski, pa vidijo v njih božjo pedagogijo, »praeparatio
evangelica«, pripravo na evangelij. Justin, Irenej, Origen, Klemen Ale-
ksandrijski vidijo v krščanstvu dovršitev grške vernosti, grških praznikov
in mitičnih simbolov.⁵ Vendar vsi brez izjeme opozarjajo na bistvene raz-
ločke med tem, kar je lastno krščanstvu in tem, kar je grško. Sveti Avgu-
štin gre v svojem odklonu tako daleč, da se lahko vprašamo, če je sploh
razumel grške mite. Vendar tudi pravi, da je bila krščanska vera zmeraj
prisotna na svetu, kajti vsi pravičniki, ki so kdaj živeli na zemlji, so bili
nevede kristjani.⁶ Tu srečamo patristični pojem »Ecclesia ab initio«. Ker
Cerkev zaobjema vse pravične, ki so kdaj bivali na zemlji, je dedič vsega
resničnega, lepega in dobrega, ki ga religije vsebujejo. V njej najde svojo
polnost in dovršenost vse, kar je pozitivnega. Uradno Cerkev sicer ni
hotela videti v drugih verstvih pota k Bogu, dejansko pa je v svojem
bogočastju, teologiji, filozofiji in pravu mnogokaj od njih sprejela.

³ Prim. J. Bla u w, op. cit., str. 100—101.

⁴ Prim. zanimiv komentar teh besed v Paul Tillich, *The new Being*, London 1955, francoski prevod, *L'Étre nouveau*, Paris 1969, str. 33—43.

⁵ »S svetim Irenejem mislimo, da Sin od začetka in povsod razodeva na bolj ali manj temen način Očeta vsem ljudem, in da je lahko »odrešenje za tiste, ki so se rodili izven Poti« (Adv. Haer, 2, 22). S svetim Janezom Zlatoustom priznavamo, da je milost povsod razdana, in da ni nihče izločen iz nje-nega vabila. Z Origenom, s svetim Hieronimom in svetim Cirilom Aleksan-drijskim mislimo, da se vsak človek rodi s Kristusom. Končno priznamo s svetim Avguštinom, najstrožjim izmed cerkvenih očetov, da je božja milosrč-nost vedno delovala med vsemi narodi in da imajo tudi pogani svoje »skrite svetnike« in svoje »preroke«. (Henri de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1965, str. 137).

⁶ *Retractationes* 1, 13, 3; PL 32, 603.

Enako stališče kot pri cerkvenih očetih zasledimo pri večini srednjeveških teologov. Šele kasneje, v 17. stoletju, so skušali janzenisti poostriti stališče Cerkve do poganov. Njihov izrek »Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia« je papež Klemen XI. obsodil v buli Unigenitus, 8. septembra 1713 (prim. Dz 1379).⁷

Na splošno se je Cerkev držala stališča svetega Tomaža Akvinskega, da se mora vsak človek ravnati po svoji vesti in živeti po veri, ki jo v vesti spoznava za pravo.⁸ Izrecno se pa o našem problemu pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom cerkveno učiteljstvo ni izrazilo.

2. Drugi vatikanski cerkveni zbor in nekrščanska verstva

Kardinal Franz König, predsednik Tajništva za neverne, takole piše v svojem uvodu h koncilski izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev: »Moderni svet teži k edinosti. Prvič v zgodovini se zavedamo, da je človeštvo enovito in da imamo vsi skupno usodo. Odločilna naloga našega časa je izraziti v polnosti to enovitost in jo dejansko izvršiti v zgodovini. Za današnji svet je silno važno, da religiozne sile delujejo kot sile združevanja. Svet bo prisodil svoje mesto krščanstvu, kolikor se bo le-to pokazalo kot sila povezave in sprave med ljudmi. Zato moramo stopiti v razgovor z vsemi.«⁹

Koncilska izjava o nekrščanskih verstvih je pisana v tej perspektivi, in zato nalašč omejena. »Ker si mora Cerkev prizadevati za edinost in ljubezen med ljudmi in tudi med narodi, tu predvsem preiskuje tisto, kar je ljudem skupnega in kar jih nagiba k sožitju« (NV 1, 1).

Pustimo ob strani poglavja, posvečena Judom in muslimanom, ki oboji predstavljajo precej poseben primer. Analizirajmo odstavke, ki govorijo o hinduizmu in budizmu. Koncil hoče odkriti notranjo povezanost teh religij s krščanstvom. O hinduizmu pravi: »V hinduizmu ljudje preiskujejo božjo skrivnost in jo izražajo z neizčrpnim bogastvom mitov in z izostrenimi filozofskimi naporji; rešitve iz stisk našega življenja pa si iščejo ali v oblikah spokornega življenja, ali v globokem premišljevanju, ali v tem, da se zatekajo z ljubeznijo in zaupanjem k Bogu« (NV 2, 1).

Kot je razvidno iz teksta samega, hoče vatikanski zbor razkriti, kljub zunanjim razlikam in celo nasprotstvom, notranjo sorodnost naravnega verskega pojava s krščanstvom. V hinduizmu najdemo po eni strani množico mitov, ki se razvijajo v neskončnost, po drugi strani pa korenit odpor do raznoterosti podob. Hindujska misel za vsemi različnostmi razstira enoto in absolutno istost. V hinduizmu najdemo tudi tako strogo askezo, da se nam zdi, da prekaša človeške mogočnosti; težnjo k premišljevanju, ki se pogloblja v Vse in v Eno, pa tudi zaupno predanost božji ljubezni.

⁷ Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, vodja francoskih janzenistov, je nekoč vzkliknil: »Niti kaplja božje milosti ne pade na pagane!« (Prim. H. de Lubac, Catholicisme, str. 136.)

⁸ De Veritate, q. 17, a. 2—5.

⁹ Predgovor k Izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev v Concile oecuménique vatican II, Ed. du Centurion, Paris 1965, 2. zvezek, str. 201.

Kakšen je smisel teh moralnih in razumskih naporov? Koncil odgovarja: Iskanje Boga in volja izraziti s človeškimi pojmi nedosegljivo božjo skrivnost.

Brez dvoma bi na mite lahko gledali tudi drugače. Lahko bi omenili njih izmišljotinsko in samovoljno plat, in kar se tiče mitičnega pojmovanja božanstva, bi lahko opozorili na njihovo nevednost, zatemnjenost in kompromis s človeškimi blodnjami. In vendar moremo in tudi moramo gledati v vseh teh zablodah nenehno bližanje k Bogu človekovega nemirnega srca in priznati v mitu notranji dinamizem pozitivne vrednosti.

O budizmu pravi koncil: »V različnih oblikah budizma ljudje priznavajo popolno nezadostnost sedanjega spremenljivega sveta in učijo pot, po kateri bi ljudje s pobožno in zaupanja polno dušo mogli doseči stanje popolne svobode, ali pa, bodisi z lastnim prizadevanjem ali oprti na višjo pomoč, priti do najvišjega razsvetljenja« (NV 2, 1).

Koncilski očetje opisujejo budizem kot negativno teologijo nezadostnosti sveta. Njegova pozitivna plat pa je izražena s podobo poti, kjer človek išče razsvetljenja ali osvobojenja. Tudi tu bi lahko opozorili na pomanjkljivost religije, ki se, vsaj v svoji prvotni obliki, izdaja za ateistično. Vendar je koncilski opis budizma pravilen in upravičen.

Na splošno o religijah zaključí vatikanski zbor: »Katoliška Cerkev ne zametuje ničesar od tega, kar je v teh verstvih resnično in sveto« (NV 2, 2). Verstva imajo torej del resnice, in morejo povesti človeka do neke stopnje svetosti. Spreobrnjenje v katoliško vero tako ni samo odvrnitev od malikov in obrnitev k živemu Bogu, ampak tudi dovršitev tajnih poganskih verstev, ki najdejo svojo polno zrelost v Kristusu. Koncil prizna, da poganska verstva ožarja »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (NV 2, 2). Torej v njih deluje Kristus.

3. Odrešilni pomen nekrščanskih verstev v luči moderne teologije

Misel, da možnost zveličanja presega meje vidne Cerkve, je bila vedno prisotna v krščanski zgodovini. Že sveti Avguštin govori o »mnogih, ki mislijo, da so v Cerkvi, pa so v resnici zunaj, in o mnogih, ki mislijo, da so zunaj, pa so v resnici v Cerkvi«. Božja odrešilna volja ne pozna meja. Ta misel je močno poudarjena v dokumentih drugega vatikanskega zbora. Vendar koncil nikjer ne omenja nekrščanskih religij kot sredstva za zveličanje, kot nadomestna pota za odrešenje. Po njegovem odrešujeta človeka božja milost in zvestoba lastni vesti. Jasno, da je človek lahko zvest svoji vesti v okviru lastne religije, krščanske ali nekrščanske. In tu se nam stavi vprašanje, kakšno vlogo igrajo pri človekovem odrešenju nekrščanska verstva.

Teologi odgovarjajo na ta problem zelo različno. Nekateri so mnenja, da se nekristjani zveličajo navkljub svoji religiji. To so pristaši dialektične teologije, predvsem Karl Barth in Diederich Bonhoeffer. Njihova osrednja trditev je razločevanje med vero in religijo. Ena naj bi izključevala drugo. V religiji vidijo ne-vero. Zanje je vprašljiv vsak religiozni element, in to ne samo v naravnih verstvih, ampak tudi v

krščanstvu, zato se borijo za »ne-religiozno krščanstvo«.¹⁰ V njihovem gledišču je vsako verstvo zabloda, zmota, malikovanje.

Ali ni to preveč rezko in črnogledo? Ali se smemo tako izražati? Kakršne koli najsi so zablode nekega verstva, ga ne smemo teološko tako negativno oceniti. Tem manj, ko gre za višja verstva, ki pri svojih vernikih pospešujejo pristno mistično življenje.

Druga vrsta teologov je mnenja, da se nekrstjani zveličajo v svoji religiji. Vsako verstvo vsebuje nekaj resnice, čeprav okrnjene. Hranilo in oznanjevalo jo je od roda do roda, kljub zablodam. Tudi religije nižje ravni so ohranile smisel za božanstvo, verska čustva, ki so oblikovala moralno življenje svojih članov.

Tretja skupina teologov se nagiba k mnenju, da se nekrstjani zveličajo po svoji religiji. To misel zastopa med drugimi tudi belgijski teolog Gustave Thils, koncilski izvedenec in profesor na leuvenski univerzi. V naslednjih vrstah se bomo v svojih izvajanjih večkrat opirali nanj.

Ko pravimo »po svoji religiji«, hočemo reči, da Bog deluje po obredih, nauku in morali nekega verstva; in to ne per accidens, ampak po teh sredstvih, katerim moramo priznavati neko dobrost. Nekateri misijonarji, bolj naklonjeni poganskim religijam, izražajo misel, da je Gospod slavljn po teh verstvih, in da po njih opravičuje ljudi.

Teologi so v preteklosti takole razčlenjevali verski pojav: na eno stran so postavljali krščanstvo, ki je absolutno verstvo, absolutno nadnaravno razodetje. Na drugi strani naj bi bilo naravno spoznavanje Boga, ki se samo po sebi razvije v verstvo in obrede, bolj ali manj čiste. Danes se mnogi sprašujejo, če ni bolj v skladu s teologijo prerasti to alternativo in vključiti nekrščanska verstva v sklop splošnega božjega odrešilnega načrta, v samo zgodovino odrešenja. Nekrščanske religije naj bi bile utelešenje božje odrešilne volje. Nad njimi bi sijalo krščanstvo kot enkratna in absolutna realizacija odrešenja, druga verstva pa bi bila kot neke vrste »dvojniki v molu« (G. Thils), po svoji učinkovitosti in vrednosti podoben krščanstvu.

Toda vstane bojazen: Ali ta rešitev ne ogroža absolutnosti in izključnosti krščanstva? Težava je bolj navidezna kot resnična. Da, samo Kristus je vir vsega življenja, samo v njegovem imenu more biti človeštvo zveličano. Toda, ali to pomeni tudi nemožnost, da bi Bog dal kakšno drobtino svojega razodetja izven krščanstva? Da Bog ne more imeti nobenega odrešilnega načrta izven Cerkve? Mnogi teologi so mnenja, da je to mogoče. Za utemeljitev svoje teze navajajo naslednje razloge:

1. Poleg zgodovine odrešenja, ki se uresničuje v krščanstvu, je splošni božji odrešilni načrt, ki se v svetem pismu izraža v zavezah. Poleg zaveze Abraham — Mojzes, nahajamo zavezo Adam — Noe, ki ima vesoljni pomen. Sveti Irenej piše: »Bog je sklenil štiri zaveze s človeškim rodом: prvo pred potopom, v Adamovem času; drugo v Noetovi dobi; tretjo, zavezo postave, z Mojzesom; četrto, ki prenovi človeka in z njim vse stvar-

¹⁰ Odličn pregled novih tokov v sodobni protestantski teologiji ima J. Sperna Weiland v svoji knjigi *La Nouvelle Théologie*, Desclée ed Brouwer, 1969.

stvo, zavezo evangelija.«¹¹ Te zaveze vsebujejo razodetje, nauk in postavo. Ali ti elementi ostanejo v zraku? Skoraj neverjetno. Zakaj jih ne bi videli v religijah?

2. Cerkveni očetje pogosto omenjajo »dispositiones« ali »dispensationes«, se pravi, božje odrešitvene ureditve. Način, kako govorijo o njih, kaže, da verjamejo v vesoljni božji odrešitveni načrt. Prva »dispositio« je za pogane, druga za Jude, tretja, dokončna in absolutna, za kristjane. Sveti Irenej pravi: »En sam in isti Oče je za vse, in njegova Beseda, ki nenehno pomaga človeškemu rodu na različne načine — variis quidem dispositi-onibus — ki stalno deluje in od vsega začetka rešuje ljudi, ki so rešeni, tiste, ki ljubijo Boga in na svoj način sledijo božji Besedi.«¹² Za cerkvene očete pomeni »dispositio« darove, pomoč, kult, daritve. Vse te elemente pa nahajamo v glavnem v obstoječih verstvih.

3. Nauk o Besedi (Logos spermatikos), ki razsvetljuje vsakega človeka, ki pride na ta svet, prav tako potrjuje omenjeno mnenje. Neprekinjena vrsta krščanskih mislecev je trdila, da je poleg bibličnega razodetja še drugo, prav tako prihajajoče od Boga, ki se izraža v notranjem razsvetljevanju, ali v naravnem preroštvu, ali celo v materialnem stvarstvu.

Zagotovo so ti elementi »kozmičnega razodetja« redki, temni, težko spoznavni. Zato tudi huda netočnost, neuskkljenost in nejasnost pri verstvih, ki jih izražajo. In ker so redki, jih množijo in razvijajo, — in potvarjajo. Toda ne smemo se ustaviti pri teh pomanjkljivostih. V njih moramo razločevati predvsem prvine, poteze in strukture, ki so pristno religiozne, ker pač ustrezajo pristnemu božjemu razodetju.

Kaj sledi iz teh perspektiv? Če so verstva včlenjena v splošni božji načrt odrešenja, če so odgovor na božje razodetje, potem lahko rečemo, da je po njih Gospodu dana čast, da se po njih izvršuje odrešenje. Brez dvoma je samo krščanstvo redna pot za zveličanje, toda tudi nekrščanska verstva imajo v sebi nekaj »rednega«, neko zakonitost, neko vrednost.

Ali pa ta zakonitost ni preživeta po Kristusovem prihodu? Odgovor ne more biti povsem pritrdilen. Objektivno, že! Religije so bistveno zastarele, zaradi oddaljenosti ob božje ljubezni in resnice, ki sta se razodeli in nam postali dostopni v Jezusu Kristusu. Toda zgodovinsko in praktično, ne.

Klasična teologija priznava, da je človek dolžan sprejeti evangelij, če ga dovolj pozna in je zanj dovolj veroven.. Španski jurist Francisco de Vitoria je v 16. stoletju uvedel v teologiji formulo »sufficienter credibilis«. Krščanstvo mora biti dovolj verovno, da sem ga dolžan sprejeti. Ta pogoj pa se ne uresniči tako hitro. »Niso dolžni verovati, pravi Vitoria, če jim vera ni bila predstavljena z zares prepričljivimi argumenti. In tu ne mislim na čudeže, ali na znamenja, ali na spodbudne življenjske zglede. Nasprotno, so številni škandali!... Zato kaže, da krščanska vera tem

¹¹ Adv. Haer. 3, 11, 8; PG 7, 889—890. Menim, da je ta trditev nespravljiva z 1 Mojz 12, 3: »In v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji.« V enem bodo blagoslovljeni vsi.

¹² Adv. Haer. 4, 28, 2; PG 7, 1062.

barbarom ni bila oznanjena kot je treba, da bi jo bili dolžni sprejeti.«¹³ Pripovedujejo, da so španski osvajalci nekoč pozvali nekega indijanskega poglavarja, naj izbere med krstom ali smrtjo. Odklonil je krst, da se ne bi pridružil ubijalcem in krivoprisežnikom. Bartolomé de la Casas, Francisco de Vitoria in drugi popolnoma opravičujejo to »nevero«. Ali pa je nekristjan prost vsake verske dolžnosti, dokler ga ne doseže dolžnost sprejeti krščanstvo? Ali ni dolžan, da ostane in živi v svoji veri, ki se mu zdi »sufficienter credibilis«?

Lahko si stavimo tudi vprašanje, ali nekrščanska verstva ne bodo ostala do konca sveta? Ali se ne bi mogla pojaviti v vsakem tisočletju vera kot Islam? Kdo nam zagotovi, da bo hinduizem izginil pred koncem časov? Pojav novih religij, obstanek starih, — nič ni izključeno.

Res je, da mora Cerkev družiti človeštvo, nenehno rasti, da bodo meje človeštva meje Cerkve. Toda evangelij nam ne pove, če se bo to zgodilo na tem svetu. Nasprotno, Razodetje svetega Janeza nam zagotavlja, da bodo Cerкви do konca nasprotovali, in to ne samo posamezniki, ampak tudi skupnosti, verske ali politične. Nikjer ni rečeno, da bo Cerkev med svojim zemeljskim romanjem dospela do svojega idealnega in popolnega stanja. Dokler pa se to ne zgodi, imajo nekrščanska verstva svojo vrednost in odrešilno vlogo.

*

Iz pastoralnega vidika je važno, da damo našim vernikom pozitivno gledanje na nekrščanska verstva, z jasnim poudarkom na pridržkih in razločkih, ki nas ločijo od njih. To ne ogroža absolutne enkratnosti Kristusa. On sam je Gospod in Odrešenik.

Dolžnost širiti evangelij ostane neokrnjena. Mogoče se bo malo drugače pojmovala. »Smisel in namen Cerkve, kot namen njene misijonske dejavnosti, ni najprej v reševanju duš poedincev, ampak v tem, da je znamenje eshatološke dobe in danost možnosti, da odslej stvarnosti te dobe živijo v zgodovini.«¹⁴

Dialog z nekristjani bo v tej perspektivi resničnejši. Razmerje med kristjanom in nekristjanom ne bo razmerje vse — nič, ampak razmerje vse — nekaj. Krščanstvo hrani vso resnico in pravilnost moralnih zakonov, toda tudi drugje najdemo dele resnice in pozitivne elemente. Ker ima drugi vatikanski cerkveni zbor tako gledanje na nekrščanska verstva, nas lahko v vsej iskrenosti povabi na ploden dialog: »Naj se kristjani preudarno in z ljubeznijo razgovarjajo in sodelujejo s pristaši drugih verstev in, izpričujoč svojo vero in krščansko življenje, priznavajo, spoštujejo in pospešujejo tiste duhovne in moralne dobrine, kakor tudi socialne in kulturne vrednote, ki se pri njih najdejo« (NV 2, 3).

Končno nas koncil povabi k ljubezni do vseh ljudi, kajti »kdor ne ljubi, Boga ne pozna« (1 Jan 4, 8).

¹³ De los Indios recientemente descubiertos, BAC, Madrid 1960, str. 695; navaja G. Thils, La valeur salvifique des religions non-chrétiennes, v Re-penser la Mission, Louvain 1965, str. 203.

¹⁴ H. R. Schlette, v Encyclopédie de la Foi, Paris 1967, 4. zv., str. 67.

O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«

Perko Franc

CUI IN ECCLESIA RATIONEM DEBEMUS REDDERE IN SENSU
CONSTITUTIONIS DOGMATICAE »LUMEN GENTIUM«

Summarium: In Ecclesia Christo, de quo missionem salvificam accipimus, rationem debemus reddere et quidem Christo qui in Ecclesia vivit. Christus autem variis modis in Ecclesia praesens est, ita etiam in ministeriis hierarchicis necnon in ministeriis laicorum. In Ecclesia propterea mutue rationem debemus reddere: illi qui ministeriis hierarchicis praediti sunt, etiam laicis, illi autem qui ministeria hierarchica »maiora« exercent, rationem reddere debent etiam illis quibus ministeria hierarchica »minora« commissa sunt. Thesis istud demonstratur ex analisi conceptorum Corporis Christi mystici ac Populi Dei ut in constitutione dogmatica »Lumen gentium« expositae sunt.

Literatura

1. Antón Angelus, S. J., De Ecclesia, Vol. I—II, Roma 1965/66.
2. Barberena T. G., Kollegialität auf diözesaner Ebene: Das Priestertum in der Westkirche, Concilium 1965, 8, 632—638.
3. La Chiesa, Costituzione »Lumen gentium«, zbornik; avtorji: Ch. Moeller, Card. Duval, J. Bouttier, G. Thils, A. Galichon, G. Galichon, M. F. Laccan, P. Ochagavia; Brescia 1966.
4. La Chiesa del Vaticano II, Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica »Lumen gentium«, Opera colletiva diretta da Guilbermo Baraúna, Firenze 1965.
5. La Collégialité épiscopale, Histoire et théologie, zbornik; avtorji: Y. M.-J. Congar, J. Dupont, J. Lécuyer, H. Marot, Ch. Moeller, J. Hajjar, M. J. Le Guillou, G. Alberigo, T. I. Jimenez-Urresti, G. Dejaifve, S. Dockx, P. L'Huillier, A. Ganoczy, D. W. Allen, A. M. Allchin; Paris 1965.
6. Cerfaux L., La Théologie de l'église suivant Saint Paul, Paris 1965.
7. Y. Congar, J. Ratzinger, E. Schweizer, C. F. Pauwels, A. Winklhofer, L'Église aujourd'hui, Paris 1967.
8. Dupuy B., Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?, Concilium 1968, 4, 268—274.
9. L'Épiscopat et L'Église universelle, zbornik, razni avtorji, urednika: Y. Congar in B. D. Dupuy, Paris 1964.
10. Fesquet Henri, Rom vor einer Wende? Freiburg-Basel-Wien 1968.
11. Houtart Francois, Explosion der Kirche, Die Krise der Institution, Salzburg 1969.
12. Jiménez-Urresti Th., Gemeinschaft und Kollegialität in der Kirche, Concilium 1965, 8, 627—632.
13. McKenzie, John L., Authority in the Church, New York 1966.
14. Küng Hans, Die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1967.
15. Marot H., Strukturelle Dezentralisierung und Primat in der Alten Kirche, Concilium 1965, 7, 548—555.
16. Midali Mario, Costituzione gerarchica della Chiesa e in modo particolare dell'episcopato, v zborniku: La costituzione dogmatica sulla Chiesa, Torino 1965, 493—698.

17. Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums, zbornik, razni avtorji med njimi E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, uredila: H. van der Linde in H. Fiolet, Wien-Freiburg-Basel, 1968.
18. Onclin W., Die Kollegialität der Bischöfe und ihre Struktur, Concilium 1965, 8, 664—669.
19. Parente Pietro, Saggio di una ecclesiologia alla luce del Vaticano II, Roma 1968.
20. Suenens Leo Card., La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui, Desclée de Brouwer 1968.
21. Zizola Giancarlo, Il Sinodo dei vescovi, Torino 1968.

Ob 2. vat. koncilu stopa Cerkev v novi vek svojega bivanja. Po besedah kard. Suenensa zaključuje ta koncil ne samo eno dobo Cerkve, ampak celo vrsto obdobj. Tako se za Cerkev v tem času resnično začneja novi vek. Spremembe v načinu izpolnjevanja odrešenjskega poslanstva Cerkve v svetu, ki jih je začel 2. vat. koncil, so tako globoke, da presegajo običajno potrebo prilagoditve Cerkve našemu času. Cerkev hoče na nov način dojeti tudi samo sebe; na način, ki bi bil hkrati bližji evangelijskemu idealu in prikladnejši današnjemu razvoju človeške družbe. Zato so nujno potrebne reforme notranjih in zunanjih struktur Cerkve. Pri teh spremembah mora ostati seveda neokrnjeno bistvo Cerkve in njenih temeljnih struktur, spreminja pa se njih zgodovinska podoba.¹

Važni sta zlasti dve na koncilu poudarjeni značilnosti hierarhičnih služb v Cerkvi, namreč služeči značaj teh služb in zbornost v njih izvrševanju. Poleg tega je koncil začel drugače vrednotiti delež laikov v izvrševanju Kristusovega odrešenjskega poslanstva. Niso namreč le privesek hierarhije, oziroma njen pomožni organ, ki sprejema svoje naloge le preko hierarhije. Laiki imajo lastni delež Kristusovega poslanstva in so zato na svoj način deležni Kristusove trojne službe.

Ti premiki v gledanju na vlogo avtoritete in hierarhičnih služb ter na njih izvrševanje v skupnosti novozaveznega božjega ljudstva vplivajo tudi na pojmovanje odgovornosti v Cerkvi. V zvezi z zbornostjo v izvrševanju hierarhičnih služb govorijo koncilski dokumenti o soodgovornosti v Cerkvi. Kard. Suenens je vprašanju soodgovornosti posvetil posebno knjigo, v kateri razpravlja o soodgovornosti na različnih stopnjah: o soodgovornosti Apostolskega sedeža, škofov, duhovnikov, diakonov, teologov, redovnikov, laikov.² Ker smo v Cerkvi na nek način vsi soodgovorni, gre torej za skupno odgovornost. V tej razpravi si oglejmo dvojje vprašanj v zvezi s soodgovornostjo v Cerkvi. Skušajmo odgovoriti, komu smo odgovorni, in, ali pomeni soodgovornost tudi odgovornost drug drugemu.³

¹ Prim. H. Küng, Die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1967, 13—26.

² Kard. L. Suenens, La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui, Desclée de Brouwer 1968. Ta knjiga je bila povod za znani intervju kardinala Suenensa z glavnim urednikom lista Informations Catholiques Internationales José de Brouckerjem (slov. prevod gl. Nova pot 1969, 7—9, 220—242).

³ O odgovornosti v Cerkvi in o odgovornosti Cerkve veliko govori pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (prim. zlasti čl. 31; 71, 2; 76, 3 itd.), vendar se v tej razpravi zastavljenih vprašanj ne dotika, zato se bomo omejili predvsem na dogmatično konstitucijo »Lumen gentium«.

I. Komu smo v Cerкви odgovorni?

1. *Odgovorni smo Kristus*

Odgovor na vprašanje, komu so v Cerкви odgovorni, se zdi morda na prvi pogled preprost, vendar iz mnogih razlogov odpira to vprašanje vrsto drugih med seboj povezanih problemov. Kajti na zastavljeno vprašanje ne moremo odgovoriti, če prej ne pojasnimo, kakšno mesto in vlogo ima avtoriteta ter oblast v Cerкви. Tu pa zadenemo na vrsto vprašanj. O teh razpravlja ameriški teolog (biblicist) John L. McKenzie v knjigi »Authority in the Church«.⁴ Oprt na analizo pomena avtoritete v novi zavezi avtor poudarja, da avtoriteta v Cerкви ni ena izmed splošnih vrst avtoritete v človeški družbi. Ne moremo jo označiti z avtoriteto v državi, ne z avtoriteto v družini, kakor tudi ne z avtoriteto v družbah ustanovljenih na podlagi svobodnega pogodbenega razmerja članov.⁵ Avtoriteta v Cerкви je torej nekaj svojstvenega. Pojmovanje državne avtoritete se je v stoletjih spreminjalo, drugačno je bilo v absolutistično urejeni družbi, drugačno v demokratični družbi. Tudi v Cerкви moramo opaziti nek razvoj pojmovanja avtoritete, razvoj, ki je pod vplivom razvoja avtoritete v svetni družbi, vendar mu ni enak. V srednjem veku se je tako svetna kakor cerkvena avtoriteta prikazovala kot absolutna; nosilci jo prejemale od Boga in so le njemu odgovorni. Pozneje se je to spremenilo. V svetni družbi se ima danes ljudstvo za suverena in nosilci oblasti so odgovorni ljudstvu. Razvoj je šel od absolutističnega k demokratičnemu pojmovanju avtoritete.

McKenzie pripominja, da v Cerкви v zadnjih stoletjih ni bilo podobnega razvoja v teoriji avtoritete kakor v svetni družbi. Takega premika v Cerкви ne more biti, ker avtoritete v Cerкви ni ne absolutistična ne demokratična. Po drugi strani pa po avtorjevem mnenju ne moremo zanikati potrebe nekega svojstvenega razvoja v pojmovanju avtoritete v Cerкви. Ta razvoj mora vedno izhajati iz svetopisemskega pojmovanja avtoritete v skupnosti božjega ljudstva.⁶

Po sv. pismu nove zaveze je pravi nosivec avtoritete v Cerкви samo Jezus Kristus; on je edina glava Cerkve. Kristus v Cerкви še naprej živi, jo vodi ter v njej izpolnjuje svoje odrešenijsko poslanstvo, ki ga je prejel od Očeta. Kristus živi in izpolnjuje svoje poslanstvo po Sv. Duhu v celotni Cerкви v vseh njenih udih. Cerkev kot celota je namreč Kristusovo skrivnostno telo. Svojo avtoriteto v Cerкви je Kristus sam prikazal kot službo (diakonio) različno od avtoritete v svetni družbi (Mt 20, 20—28; Mk 10, 35—45; Lk 22, 24—28). To službo je kot poseben dar Sv. Duha (karizmo) predal svojim učencem, še posebej apostolom s Petrom na čelu. Tako je avtoriteta v Cerкви posebna funkcija Kristusovega skrivnostnega telesa,

⁴ New York 1966.

⁵ N. d., 12.

⁶ O tem razpravlja J. L. McKenzie v 1. pogl. omenjene knjige, str. 2—18.

ki jo Kristus po Sv. Duhu v različnih hierarhičnih službah izvaja v Cerkvi. V tem se loči cerkvena avtoriteta od vsake druge avtoritete, kakor se Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo loči od vsake druge družbe. Avtoriteta ni glava Cerkve, to je samo Kristus; ni zedinjajoči princip v Kristusovem telesu, to je namreč Sv. Duh; pač pa je posebna služba med drugimi službami, je posebna karizma med drugimi karizmami, izmed katerih je najvišja ljubezen ne avtoriteta. Naravno avtoritete v Cerkvi in način njenega izvajanja določa poslanstvo Cerkve, ki je oznanjevanje evangelija in nadaljevanje odrešenja. Avtoriteta je v Cerkvi in za Cerkev. Avtor meni celo, da moremo cerkveno avtoriteto v primerjavi s svetno prej imenovati demokratično kot absolutistično; pripada namreč Cerkvi kot celoti in ne posameznim nosivcem.⁷

Vsi imajo v Cerkvi odgovornost glede izpolnjevanja Kristusovega poslanstva in zato tudi vsi nek delež Kristusove avtoritete. Kot karizma je avtoriteta podrejena najvišjemu daru Sv. Duha ljubezni, zato se mora izvajati v duhu ljubezni. Ker je avtoriteta v Cerkvi povsem drugačna kot v svetni družbi, mora najti Cerkev svojstveno strukturo avtoritete in svojstven način njenega izvajanja. Temeljna oblika avtoritete v Cerkvi ostaja vedno hierarhična, toda struktura in način izvajanja hierarhične avtoritete se moreta v zgodovini spreminjati.

Svetopisemski pogled na mesto in vlogo avtoritete v Cerkvi nam razjasni tudi vprašanje odgovornosti v Cerkvi.⁸ Pojasni nam, da smo v Cerkvi vsi, naj opravljamo to ali ono službo, odgovorni Kristusu. Svoje poslanstvo prejemamo od Kristusa vsi: papež, škof, duhovnik in laik; vsi prejemamo svoj delež Kristusove trojne službe, da v moči te službe opravimo svoj delež Kristusovega odrešenjskega poslanstva.⁹ Odgovorni smo torej Kristusu, Bogu človeku, kakor se je on čutil odgovornega svojemu Očetu, od katerega je odrešenjsko poslanstvo prejel. Ker prejemamo poslanstvo od Kristusa po Sv. Duhu bi mogli reči, da smo odgovorni Kristusu po Sv. Duhu ali v Sv. Duhu. Z določenega vidika bi mogli reči celo, da smo odgovorni Sv. Duhu, ki je neposredni delivec različnih darov in služb v Cerkvi. Ker pa deluje po Sv. Duhu v Cerkvi Kristus sam, smo odgovorni Kristusu, ki je tudi vrhovni razsodnik vsega našega delovanja, kakor sam prikazuje v pripovedi o poslednji sodbi (Mt 25, 31—46).

2. Ali smo odgovorni Kristusu neposredno?

Z odgovorom, da smo odgovorni Kristusu, celotni problem, komu smo v Cerkvi odgovorni, še ni rešen. Ostane namreč vprašanje, ali smo odgovorni Kristusu neposredno, ali posredno po drugih nosivcih avtoritete

⁷ J. L. McKenzie, n. d., 85.

⁸ J. L. McKenzie razpravlja o pojmovanju avtoritete v novi zavezi v prvem delu navedene knjige, str. 21—86.

⁹ Prim. C, 10—12 in 18.

v Cerkvi.¹⁰ To se pravi, ali odgovarja vsak sam ne glede na določene službe avtoritete v Cerkvi, ali pa smo odgovorni Kristusu tako, da neposredno odgovarjamo za opravljanje svoje službe škofom in papežu. Odgovor na vprašanje ni enostaven; odvisen je od tega, kako od Kristusa prejemamo poslanstvo: posredno po višjih službah hierarhije, ali neposredno v moči zakramentov, ki jih deli Cerkev in karizem, ki jih deli Sv. Duh. Odgovor je odvisen tudi od tega, kako pojmujeemo Kristusovo prisotnost v Cerkvi. Kristus je namreč v Cerkvi navzoč na različne načine.

Kako prejemamo nalogo izpolnjevanja Kristusovega odrešilnega poslanstva v Cerkvi? Nekdaj so strogo razločevali posvečevalno oblast in oblast jurisdikcije, v kateri je obsežena predvsem učiteljska in vodstvena služba. Za posvečevalno oblast so priznavali, da jo prejme duhovnik ali škof neposredno od Kristusa v moči zakramenta sv. reda; oblast jurisdikcije pa posredno duhovnik od škofa, škof od papeža in le papež neposredno od Kristusa. Kaj pravi o tem dogmatična konstitucija o Cerkvi? Ko govori o škofovskem posvečenju kot najvišji stopnji sv. reda, pravi, da »škofovsko posvečenje podeljuje skupaj s posvečevalno službo tudi službi učiteljstva in vodstva, ki pa se po svoji naravi moreta opravljaliti le v hierarhičnem občestvu z glavo in udi zbora« (C, 21). Potem pa izrecno pravi: »Kot nasledniki apostolov prejmejo škofje od Gospoda, ki mu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji, poslanstvo učiti vse narode in oznanjati evangelij vsemu stvarstvu, da bi vsi ljudje po veri, krstu in spolnjevanju zapovedi dosegli zveličanje« (C, 24). Loči pa od tega splošnega poslanstva kanonično poslanstvo: »Kanonično poslanstvo škofov se more podeliti po zakonitih običajih, ki jih vrhovna in vesoljna cerkvena oblast ni preklcala, ali po postavah, ki jih je ta oblast dala oziroma priznala, ali neposredno po samem Petrovem nasledniku« (C, 24). Škofje torej po nauku konstitucije prejmejo svoje poslanstvo neposredno od Kristusa, vendar ne neodvisno od celotne Cerkve in ne neodvisno od najvišje službe rimskega škofa.

Za duhovnike še posebej poudarja konstitucija, da so »v izvrševanju svoje službe odvisni od škofov« (C, 28). Vendar priznava, da »so z njimi povezani v duhovniškem dostojanstvu in so v moči zakramenta svetega reda, v podobnosti s Kristusom, najvišjim in večnim duhovnikom, posvečeni za oznanjevanje evangelija, za pastirje vernikov ter za obhajanje bogoslužja kot pravi duhovniki nove zaveze« (C, 28). Svoje poslanstvo

¹⁰ Vprašanja, ali smo odgovorni Kristusu posredno po Sv. Duhu, smo se le kratko dotaknili že v prejšnjem odstavku. To vprašanje je povezano s celotnim problemom vloge Sv. Duha v Cerkvi in bi zahtevalo posebno obravnavo. Nekateri novejši teologi (npr. Heribert Mühlen) opozarjajo, da je kat. ekleziologija premalo upoštevala vlogo Sv. Duha, ki je osrednji dejavnik celotnega odrešenjskega delovanja v Cerkvi. Nosivci posameznih služb so bolj orodje Sv. Duha, po katerem neposredno deluje Kristus. Nekateri pravoslavni teologi so celo ekleziologiji 2. vat. koncila kot glavno pomanjkljivost očitali premajhno upoštevanje delovanja Sv. Duha v Cerkvi. To npr. očita direktor ekumenskega instituta v Bosseyu, bivši grški bogoslovni profesor N. Nissiotis v svojem poročilu centralnemu komiteju Ekumenskega sveta Cerkva (februarja 1966), kjer pravi med drugim sledeče: »Cerkev ima samo eno veliko počelo avtoritete, svojo zvestobo Sv. Duhu in prepričanje, da jo bo On uvedel v vso resnico« (Koinonia — Communio II, 15, 31. marca 1966).

prejemajo torej duhovniki v moči sv. reda neposredno od Kristusa, vendar v povezanosti s škofom, s katerim sestavljajo en sam duhovniški zbor (C, 28). Zlasti v opravljanju svoje službe so odvisni od škofov.

Isto kot za duhovnike velja v duhu konstitucije tudi za diakone, le da so ti v izvrševanju službe še v večji odvisnosti oziroma povezanosti s škofi in duhovniki. Svoje poslanstvo pa prejemajo v moči najnižje stopnje sv. reda neposredno od Kristusa.¹¹

Laiško poslanstvo so nekdanj pojmovali kot pomožno oziroma kot neko nadaljevanje poslanstva hierarhije. Laiki naj bi prejeli poslanstvo od hierarhije in ga izvrševali predvsem tam, kjer ga hierarhija sama ne more.¹² Dogmatična konstitucija o Cerkvi pa poudarja: »Apostolat laikov je deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in birmo« (C, 33). Laiki torej tudi prejemajo svoj delež pri izpolnjevanju Kristusovega poslanstva v moči zakramenta krsta in birme neposredno od Kristusa. Glede na to konstitucija opominja pastirje, naj dobro vedo, »da niso od Kristusa postavljeni, da bi vse zveličavno poslanstvo Cerkve v odnosu do sveta prevzeli samo nase, marveč, da je njihova vzvišena naloga tako pasti vernike in tako priznavati njihove naloge in izredne darove, da na svoj način vsi složno sodelujejo za skupno stvar« (C, 30). Seveda prevzemajo laiki svoj delež poslanstva v tesni povezanosti s službo hierarhije (C, 37). Vendar priznanje, da je laiški apostolat utemeljen na zakramentu krsta in birme in jim ni poverjen od hierarhije, poudarja osebno in neposredno odgovornost v Cerkvi.¹³

Poslanstvo prejemamo v Cerkvi v moči zakramentov neposredno od Kristusa, vendar v povezanosti s hierarhičnimi službami. Zato naletimo ob vprašanju, ali prejemamo nalogo izpolnjevanja Kristusovega odrešenjskega poslanstva posredno ali neposredno od Kristusa, na kompleksnost in svojstvenost odnosov v Cerkvi. Popolnoma pravilna ni ne ena ne druga rešitev. Čeprav moremo po eni strani reči, da prejemamo poslanstvo neposredno od Kristusa, ker ga prejmemo v moči zakramentov, v katerih po Sv. Duhu deluje Kristus, ne pa po posebnem pooblastilu določenih hierarhičnih služb, ga vendar prejemamo v nujni povezanosti s hierarhijo, v kateri prav tako deluje Kristus.

Jasnejše nam bo to vprašanje, če pogledamo, kako živi Kristus v Cerkvi. Najprej kot glava svojega skrivnostnega telesa; kot tak je neposredno kot življenjsko počelo povezan z vsakim udom posebej. Nadalje je Kristus v Cerkvi navzoč v evharistiji, v božji besedi. Prisoten pa je v Cerkvi tudi v različnih službah, ki jih je zaupal udom svojega skrivnostnega telesa. Tako pravi konstitucija o Cerkvi, da je v škofih, ki jim stojijo ob strani duhovniki, med verujočimi navzoč Gospod Jezus Kristus, veliki duhovnik. »Kajti ko sedi na desnici Boga Očeta, ni odsoten iz zbora svojih škofov, temveč predvsem po njihovi odlični službi oznanja božjo besedo vsem narodom in verujočim neprestano podeljuje zakramente vere«

¹¹ Prim. C, 29.

¹² Prim. Constantino Koser, *Cooperazione dei laici con la gerarchia nell'apostolato*, v zbirki »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965, 994—1011.

¹³ F. Houtart, *Explosion der Kirche*, Salzburg 1964, 41.

(C, 21). Prav tako je Kristus navzoč tudi v posebnih laičkih službah (C, 34—36).

Na vprašanje, ali smo v Cerкви odgovorni Kristusu neposredno ali posredno, moremo odgovoriti:

3. *Odgovorni smo Kristusu, ki živi v Cerкви*

V Cerкви prejemamo poslanstvo od Kristusa, ki je navzoč v Cerкви; in prav tako smo odgovorni Kristusu, ki je na različne načine prisoten v svoji Cerкви. Po Kristusu pa smo odgovorni Očetu, od katerega Kristus prejema poslanstvo. Kristusu smo odgovorni neposredno, vendar ne nekemu Kristusu, ki bi bil zunaj Cerkve, ampak Kristusu, ki je prisoten v Cerкви tudi v različnih službah, v službi papeža, škofov in duhovnikov pa tudi v službah laikov. Gre za svojstveno odgovornost, ki je v Cerкви — Kristusovem skrivnostnem telesu — nujno soodgovornost, ker smo odgovorni vsi udje, vendar vsak v okviru poslanstva svoje službe.

Vprašanje odgovornosti v Cerкви se ne da rešiti zgolj s pravnega vidika, kakor ne moremo različnih služb v Cerкви opredeliti le pravno; nujno moramo upoštevati teološki vidik celotne cerkvene strukture. M. Löhrer poudarja, da pravni vidik nikakor ne more dovolj osvetliti odnose med Cerkvijo in Kristusom.¹⁴ Cerkev stopa pred nas, kakor nam jo prikazuje dogmatična konstitucija »Lumen gentium«, kot skrivnost odrešenja. Kot taka se nam predstavlja predvsem kot Kristusovo skrivnostno telo. Hkrati pa je Cerkev bratska odrešenjska skupnost božjega ljudstva nove zaveze, ki jo Kristus po Sv. Duhu oskrbuje z različnimi službami. V Cerкви vladajo zato svojstveni odnosi. Upoštevati moramo namreč, da Kristus na nek način živi v vsakem udu svojega skrivnostnega telesa. V skupnosti božjega ljudstva pa vlada kljub razlikami med hierarhičnimi in laičkimi službami enakost glede dostojanstva in glede izpolnjevanja odrešenjske dejavnosti: »Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C, 32). Tudi v hierarhični strukturi ostaja Cerkev bratska skupnost: »Kakor imajo laiki po božji dobrotljivosti za brata Kristusa, ki je, čeprav Gospod vseh, prišel, ne da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel (prim. Mt 20, 28), tako imajo za brate tudi tiste, ki so postavljeni v sveto službo, da s Kristusovo oblastjo s poučevanjem in posvečevanjem in vodstvom oskrbujejo božjo družino tako, da vsi izpolnjujejo novo zapoved ljubezni« (C, 32).

Odgovornosti v Cerкви ne moremo primerjati odgovornosti, ki jo imajo v družini otroci do staršev in obratno starši do otrok; tudi ne odgovornosti, ki jo imajo državljani in oblastniki v državi, pa naj bo država absolutistična ali demokratična; prav tako je ne moremo primerjati od-

¹⁴ M. Löhrer, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, v zbirki »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965, 701.

govornosti v poljudni pogodbeni družbi. Odgovornost v Cerkvu je svojstvena odgovornost celotne Cerkve in odgovornost njenih posameznih udov Kristusu, ki v Cerkvu živi. Dasi gre za neposredno odgovornost Kristusu, je ista odgovornost prav zato, ker Kristus živi v Cerkvu tudi v različnih hierarhičnih službah, tudi odgovornost nosivcem teh hierarhičnih služb. Ta odgovornost hierarhični oblasti je v Cerkvu tudi pravno uzakonjena.

Ostane pa vprašanje, ali smo v Cerkvu odgovorni tudi drug drugemu, oziroma, ali je odgovornost v Cerkvu tako med seboj povezana, da nosivci višjih hierarhičnih služb odgovarjajo za izvrševanje svoje službe tudi nosivcem nižjih služb in laikom?

II. Ali vsebuje odgovornost v Cerkvu tudi odgovornost drug drugemu?

Videli smo, da vključuje soodgovornost v Cerkvu odgovornost laikov in nosivcev nižjih hierarhičnih služb nosivcem višjih hierarhičnih služb. škof je odgovoren papežu, duhovnik škofu, laik hierarhiji. Ta odgovornost ni samo moralna, ampak je bila že zgodaj v Cerkvu pravno oblikovana in je danes uzakonjena v zakoniku cerkvenega prava.

Nasprotno pa se na prvi pogled zdi, da v Cerkvu ne moremo govoriti o odgovornosti nosivcev višjih hierarhičnih služb nosivcem nižjih služb in o odgovornosti nosivcev vseh hierarhičnih služb laikom. Cerkev namreč ni demokratična družba, v kateri bi nosivci oblasti odgovarjali ljudstvu, ki je po sodobnem pojmovanju suvereno. V Cerkvu je edini suveren Kristus. Cerkev prav tako ni pogodbeno družba, v kateri bi po medsebojnem sporazumu del pravic pripadal laikom. Hierarhija: papež, škofje in duhovniki prejemajo svoje poslanstvo od Kristusa in ne od laikov, torej so odgovorni Kristusu, duhovniki seveda tudi škofu, škofje papežu, papež pa Kristusu samemu. Tudi kanonično pravo ne govori o odgovornosti navzdol.

Vendar je tako sklepanje napačno. Ne smemo pozabiti, da gre v Cerkvu za odgovornost Kristusu, ki živi v celotni Cerkvu. Zato moremo upravičeno reči, da je odgovornost v Cerkvu recipročna. V Cerkvu smo vsi odgovorni drug drugemu. Papež je odgovoren tudi škofom in duhovnikom, škofje duhovnikom, vsi skupaj pa laikom.¹⁵ Če pravi predhodna pojasnjevalna opomba, da more papež kot vrhovni pastir Cerkve izvrševati svojo oblast ob vsakem času po svoji razsodnosti (ad placitum), kakor to zahteva njegova naloga sama, to ne more pomeniti, da ni moralno odgovoren za izvrševanje svoje oblasti celotni Cerkvu, predvsem pa zboru škofov, katerega glava je. Pač pa pomeni izvrševanje papeške oblasti »ad placitum«, da papež ni pri izvrševanju oblasti pravno vezan na zbor škofov, ali na voljo vernikov. Prav iz tega se vidi, kako zgolj

¹⁵ O odgovornosti, ki jo ima papež nasproti škofom govori kard. Suenens n. d., 75.

pravni vidik nikakor ne more obseči vseh različnih medsebojnih vezi v Cerkvi.¹⁶

Kako moremo dokazati oziroma pojasniti to recipročno odgovornost v Cerkvi? Kaj moremo sklepati o tem na podlagi konstitucije »Lumen gentium«?

1. V Cerkvi smo odgovorni drug drugemu, ker smo vsi udje enega Kristusovega skrivnostnega telesa

V 1. pogl. konstitucija »Lumen gentium« prikazuje Cerkev kot skrivnost, ki je najtesneje povezana s skrivnostjo sv. Trojice, s skrivnostjo božjega odrešitvenega načrta in s tem s skrivnostjo učlovečenja. Cerkev je odrešenjska skupnost, v kateri živi in nadaljuje odrešenjsko delo Kristus sam po Sv. Duhu. Kristus v Cerkvi vzpostavlja božje kraljestvo in zedinjuje vse, ki so izvoljeni s troedinim Bogom na ta način, da jih po Sv. Duhu povezuje s seboj; včlenja jih v svoje skrivnostno telo.

Dasi konstitucija ni zgradila celotnega nauka o Cerkvi enostransko le na podobi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, je vendarle to podobo poudarila kot osrednjo podobo Cerkve skrivnosti in tako v glavnem potrdila nauk enciklike Pija XII. »Mystici Corporis«.¹⁷

a) Pavlinska misel o medsebojni povezanosti udov Kristusovega telesa

V Kristusovem skrivnostnem telesu so po Pavlovem nauku, kakor naglašata dogmatična konstitucija »Lumen gentium« (čl. 7), udje stvarno (realiter) povezani s Kristusom in drug z drugim. Ta povezanost je podobna organski povezavi udov v telesu. Različni udje opravljajo različna opravila, za katere prejemajo od Sv. Duha različne darove v skladu s potrebami svoje službe v prid skupnosti. Konstitucija posebej pripominja, da se med temi darovi odlikuje milost apostolov, katerih oblasti sam Duh podreja tudi karizmatike (C, 7).

Nas zanima predvsem medsebojna povezanost udov Kristusovega skrivnostnega telesa. Kaj pravi o tem sv. pismo? Sv. Pavel, ki je v pismu

¹⁶ G. Dejaifve opozarja, da tudi v odnosih med rimskim primatom in vrhovno oblastjo zbora škofov ni mogoče rešiti spornih vprašanj, če upoštevamo le pravni vidik primata in zbornosti. Samo globlji biblično-teološki vidik more pravilno zajeti te medsebojne odnose, ne da bi bila okrnjena vloga primata in tudi ne vloga zbora škofov. Prim. G. Dejaifve, *Peut-on concilier le Collège épiscopal et la Primauté?*, v zbirki »La Collégialité épiscopale«, Paris 1965, 289—303.

¹⁷ G. Colombo v razpravi »Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali« (v zbirki »La Costituzione dogmatica de Ecclesia«, Reggio Emilia 1965, 20—22) opozarja, da konstitucija ne pojmuje Kristusovo skrivnostno telo kot korporacijo, kakor enciklika »Mystici Corporis«, ampak se je vrnila k pavlinskemu pojmovanju, ki ne izhaja iz sociološkega pojem Kristusovega skrivnostnega telesa, ampak iz antropološko-soteriološkega. To se pravi: v Kristusovem skrivnostnem telesu ne gleda predvsem organsko povezane družbe, ampak predvsem odrešenjsko povezavo človeka s poveljanim Kristusom.

Rimljanom in v prvem pismu Korinčanom razvil misel o Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu, jasno uči, da pri tem ne gre le za stvarno, organski zvezi podobno povezanost udov s Kristusom, ampak tudi za stvarno, organski zvezi v telesu podobno povezanost udov med seboj. »Kakor imamo namreč v enem telesu mnogo udov, vsi udje pa nimajo istega opravila, tako je množica nas eno telo v Kristusu, posamezni pa med seboj udje« (Rimlj 12, 4—5). Še bolj jasno sv. Pavel to razloži v 12. pogl. prvega pisma Korinčanom, kjer govori o različnih službah in različnih darovih, ki jih deli Sv. Duh takó, da morejo posamezni udje opravljati svoje poslanstvo v prid skupnosti. Tu ugotavlja: 1. Udje so drug drugemu potrebni: »Oko ne more roki reči: ne potrebujem te; ali tudi glava nogam: ne potrebujem vas« (1 Kor 12, 21). 2. Udje drug za drugega skrbe: »Bog je telo tako zložil, da je dal slabšemu obilnejšo čast, da ni razdora v telesu, ampak da udje enako skrbe drug za drugega« (1 Kor 12, 24—26). 3. Udje drug z drugim čutijo: »In če en ud trpi, trpe z njim vsi udje, in če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12, 26).

Če v luči te pavlinske misli o povezanosti udov Kristusovega skrivnostnega telesa med seboj premislimo odgovornost v Cerkvi, lahko trdimo, da ne gre le za odgovornost posameznih udov glavi telesa, ampak tudi za odgovornost drugim udom, kajti tem je opravilo posameznega uda potrebno, zanje móra ta ud skrbeti in z njimi čutiti. Razvidno je tudi, da gre za odgovornost vsakega do vseh ne glede na to, kakšno službo kdo opravlja; torej gre tudi za odgovornost nosivcev »višjih« hierarhičnih služb nosivcem »nižjih« služb in laikom.

Iz same podobe Kristusovega skrivnostnega telesa pa je razvidno, da je odgovornost med udi drugačna kot odgovornost udov glavi Kristusu, in da je v najtesnejši zvezi z odgovornostjo Kristusu. Drug drugemu smo odgovorni, kolikor smo udje Kristusovega telesa; drugače povedano, kolikor v posameznih udih živi in deluje Kristus. Tako je dejansko odgovornost drug drugemu odgovornost Kristusu. To potrjujejo Kristusove besede: »Kar ste storili, kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40). Te besede lepo prikazujejo odgovornost »višjih« nasproti »nižjim«.

b) *Medsebojna odgovornost pri opravljanju različnih odrešenjskih nalog v Kristusovem skrivnostnem telesu*

Pri vprašanju medsebojne odgovornosti v Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu ne smemo prezreti, da gre za odgovornost pri opravljanju odrešenjskih funkcij, ki jih v nas z našim sodelovanjem opravlja pravzaprav Sv. Duh. Službe, ki jih deli posameznikom Sv. Duh in v njih deluje, so med seboj povezane in odvisne druga od druge. Zato pri zanemarjanju nalog svoje službe, škodujemo vsem drugim udom pri opravljanju njihovih nalog in oviramo delovanje Sv. Duha v drugih. Pri opravljanju svoje službe smo odgovorni za uspešno opravljanje raznih služb pri drugih. Še posebej velja to za nosivce hierarhičnih služb, ki z napakami pri opravljanju svoje službe lahko ovirajo delovanje Sv. Duha v izvrše-

vanju raznih služb pri drugih. Zato so nosivci »višjih« hierarhičnih služb nujno odgovorni nosivcem »nižjih« služb in vsi skupaj laikom. Pri tem gre v resnici še za večjo odgovornost kakor v nasprotni smeri, kajti nosivci »višjih« hierarhičnih služb lahko v moči svoje službe naredijo veliko večjo škodo »nižjim« službam. Tako vidimo, da pravna odgovornost v Cerkvi ni vse. Moralna odgovornost »višjih« »nižjim«, ki v pravu ni zajeta, je v določenih primerih lahko veliko težja, kakor pravna odgovornost »nižjih« »višjim«.

2. V Cerkvi smo odgovorni drug drugemu, ker je Cerkev bratska skupnost božjega ljudstva

V 2. pogl. prikazuje dogmatična konstitucija »Lumen gentium« Cerkev kot skupnost božjega ljudstva. Ta svetopisemska podoba Cerkve služi konstituciji tudi kot temelj za nadaljnje razprave o različnih hierarhičnih službah in o laikih. Zato je pojem Cerkve kot božjega ljudstva pomemben tudi za rešitev vprašanja odgovornosti v Cerkvi, še posebej za rešitev našega vprašanja o odgovornosti slehernega člana vsem drugim članom božjega ljudstva.

Pri tem moramo upoštevati, da sta v prvotnem osnutku konstitucije sedanje 2. in 4. poglavje tvorila enoto, ki so jo na predlog koncilskih očetov razdelili. Še vedno pa nekatere zadeve, ki jih obravnava 4. pogl. o laikih bolj sodijo v splošno poglavje o božjem ljudstvu. Zato moramo pri presojanju Cerkve kot božjega ljudstva upoštevati tudi te elemente iz 4. pogl., deloma pa tudi 3. pogl. konstitucije.

Za naše vprašanje je važno, kako konstitucijo prikazuje notranje odnose v skupnosti božjega ljudstva. Razumljivo je, da je naglašena hierarhična struktura novozaveznega božjega ljudstva. Toda v okviru te hierarhične strukture so glede medsebojnih odnosov v skupnosti božjega ljudstva poudarjene nekatere značilnosti, ki dajejo podlago za novo, od sedanje fevdalistično-absolutistične zgodovinske forme različno obliko božjepravne hierarhične strukture. Za vprašanje odgovornosti v Cerkvi so pomembne zlasti tri značilnosti v ureditvi božjega ljudstva: a) bistvena enakost vseh članov božjega ljudstva v dostojanstvu in njih skupna deležnost v poslanstvu; b) služeci značaj hierarhičnih funkcij in vseh služb božjega ljudstva; c) zborni značaj hierarhičnega vodstva.

- a) *Bistvena enakost vseh članov božjega ljudstva v dostojanstvu in skupna deležnost v odrešenjskem poslanstvu priča za odgovornost drug drugemu*

Konstitucija pravi v 9. čl., da je božje ljudstvo odlikovano z dostojanstvom in svobodo božjih otrok. Podrobneje govori o tem 32. čl.: »Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: en Gospod, ena vera, en krst (Ef 4, 5); skupno je torej dostojanstvo udov po njihovem prerobenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu

in Cerkvi ni torej nikake neenakosti kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol . . . , kajti vsi vi ste 'eden' v Kristusu (Gal 3, 28; prim. Kol 3, 11)«. Najvišje dostojanstvo v Cerkvi je dostojanstvo božjega otroštva, ki je skupno vsem članom božjega ljudstva ne glede na različne službe, ki jih opravljajo. Glede razmerja med laiki in hierarhijo konstitucija v istem členu še posebej naglašá enakost dostojanstva in skupnost poslanstva: Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C, 32).

Razlikovanje med hierarhijo in laiki ne pomeni razlik v osnovnem dostojanstvu božjega otroštva in tudi ne v skupnem poslanstvu, kajti vse božje ljudstvo, tudi laiki, je deležno Kristusove trojne službe.¹⁸ Razlika med hierarhijo in laiki pa tudi med različnimi hierarhičnimi stopnjami je v različnosti služb. Napačno bi pa bilo, če bi iz enakosti dostojanstva in iz skupnosti poslanstva sklepali, da je Cerkev demokratična družba v smislu svetne demokratične družbe, kjer oblast izhaja iz ljudstva in so nosilci oblasti neposredno odgovorni ljudstvu. Božje ljudstvo je odrešenjska skupnost, katere cilj je uresničevanje odrešenja in vzpostavljanje božjega kraljestva. To poslanstvo dobiva božje ljudstvo od Kristusa, ki živi in deluje v Cerkvi, zato je tudi Kristusu odgovorno.

Dejstvo enakosti v najvišjem dostojanstvu božjega otroštva, bi mogli razumeti celo kot dokaz proti medsebojni odgovornosti v skupnosti božjega ljudstva. Če je nekdo namreč drugemu enak, potem, vsaj s pravnega vidika, težko govorimo o tem, da mu je odgovoren. Toda videli smo že, da pravni vidik ne more obseči kompleksnosti medsebojnih odnosov v Cerkvi. Upoštevati je treba, da ob bistveni enakosti dostojanstva obstaja različnost služb. V skupnosti božjega ljudstva ni nihče v dostojanstvu nad drugimi, vsak pa je v službi drugih. Te službe so različne, a med seboj povezane, ker izhajajo od istega Gospoda in služijo istemu cilju. Zato je potrebna medsebojna povezanost nosilcev služb, o kateri govori že omenjeni odstavek dogmatične konstitucije o Cerkvi. Iz te povezanosti pa po svoji naravi izhaja odgovornost drug drugemu.

Iz enakosti v dostojanstvu božjega ljudstva sledi nadalje bratska povezanost vseh. Vsi smo božji otroci, zato smo si bratje med seboj. Božje ljudstvo je bratovska skupnost, v kateri so sicer službe različne in razdeljene med hierarhijo in laike, vendar so vsi med seboj bratje. Kristus je izrecno poudarjal bratovstvo vseh, ki vanj verujejo: »Vi se pa ne dajate klicati z imenom učenik, zakaj eden je vaš učenik, vi vsi ste pa bratje. Tudi ne kličite nikogar na zemlji za svojega očeta, zakaj eden je vas Oče, ki je v nebesih. Tudi se ne imenujte vodnike, zakaj eden je vaš vodnik, Kristus« (Mt 23, 8—10). V prvi Cerkvi je bila tako živa zavest bratovske povezanosti, da so se med seboj ne glede na različne službe nazivali bratje (prim. Apd 15, 7; 1 Kor 10, 1; Gal 1, 11 itd.). Konstitucija »Lumen gentium« naglašá bratovstvo vseh, ki so v Cerkvi, ali so z njo povezani, še posebej pa bratovstvo med laiki in nosilci hierarhičnih služb:

¹⁸ O Kristusovi trojni službi v skupnosti božjega ljudstva razpravlja dogmatična konstitucija o Cerkvi v čl. 10—12 in 34—36.

»Kakor imajo laiki po božji dobrotljivosti za brata Kristusa, ki je, čeprav Gospod vseh, prišel, ne da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel (prim. Mt 20, 28), tako imajo za brate tudi tiste, ki so postavljeni v sveto službo, da s Kristusovo oblastjo s poučevanjem in posvečenjem in vodstvom oskrbujejo božjo družino tako, da vsi izpolnjujejo novo zapoved ljubezni« (C, 32).

Iz bratovstva v skupnosti božjega ljudstva pa moramo izvajati tudi bratovsko medsebojno odgovornost. Nosivci hierarhičnih služb so kot starejši bratje v tej skupnosti odgovorni mlajšim bratom na »nižjih« stopnjah hierarhičnih služb in laikom. Ne gre le za odgovornost, ki jo imajo do mlajših bratov, ampak tudi za odgovornost tem mlajšim bratom. Seveda velja prav tako bratovska odgovornost laikov nasproti starejšim bratom v hierarhičnih službah.

Iz vidika bratovskih odnosov je treba opozoriti še na temeljni zakon božjega ljudstva, ki je medsebojna ljubezen: »Za postavo ima (božje ljudstvo) novo zapoved ljubiti tako, kakor nas je ljubil sam Kristus« (C, 9). Vse karizme v Cerkvi, tudi karizma vodstva, ki jo imajo nosivci hierarhičnih služb, morajo biti podrejene karizmi ljubezni, ki je najvišji zakon božjega ljudstva in najvišja karizma.¹⁹ Odgovornost v Cerkvi temelji na ljubezni in mora biti oblikovana po ljubezni. Medsebojna ljubezen vsebuje namreč tudi neko odgovornost drug drugemu in sicer odgovornost ljubezni. Tako odgovornost med člani božjega ljudstva izhaja iz postave medsebojne ljubezni.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o enakosti »glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C, 32), to je o enaki — točneje povedano o skupni deležnosti pri nadaljevanju Kristusovega odrešenjskega poslanstva. Na več mestih poudarja aktivni delež vseh, tudi laikov pri Kristusovi trojni službi (C, 9112, 32—36). Čeprav se delež laikov in hierarhije razlikuje po bistvu ne samo po stopnji (C, 10), je vendarle delež pri isti Kristusovi službi. Oba deleža sta drug na drugega naravnana, zato morata biti med seboj povezana (C, 10). Izpolnjevanje teh služb v medsebojni povezavi pa vključuje tudi medsebojno odgovornost pri izpolnjevanju služb. Ker laiški delež Kristusove trojne službe ne izvira iz poslanstva hierarhije, ampak temelji na krstu in birmi (C, 33), laiki ga prejemajo neposredno od Kristusa, zato morajo nosivci hierarhičnih služb laiški delež upoštevati. Konstitucija pravi: »Posvečeni pastirji naj priznavajo in pospešujejo dostojanstvo laikov in njihovo odgovornost v Cerkvi« (C, 37). To priznanje laiške odgovornosti pa vsebuje tudi priznanje odgovornosti nosivcev hierarhičnih služb v izvrševanju njim lastnega deleža Kristusovega poslanstva laikom.²⁰

Enakost dostojanstva in skupnost poslanstva v bratovskem občestvu božjega ljudstva, ki ima za osnovni zakon postavo ljubezni, ustvarja take medsebojne odnose, da so nosivci posameznih služb dolžni upoštevati drug

¹⁹ Prim. J. L. McKenzie, n. d., 61.

²⁰ V tej zvezi je značilno poimenovanje splošnega in hierarhičnega duhovništva. Splošno duhovništvo imenuje konstitucija »Lumen gentium« v skladu s sv. pismom »kraljevsko« duhovstvo, hierarhično pa »ministeriale« — služee duhovništvo.

drugega in so drug drugemu odgovorni. Brez odgovornosti nosivcev hierarhičnih služb laikom bi se skupnost božjega ljudstva spremenila v absolutistično hierarhično vladavino, ki bi bila v nasprotju s temeljnimi svetopisemskimi postavami o odnosih med kristjani.

b) *Služeči značaj hierarhičnih služb in vseh služb božjega ljudstva priča za odgovornost drug drugemu*

Za odgovornost nosivcev »višjih« hierarhičnih služb nosivcem »nižjih« služb govori tudi služeči značaj hierarhičnih funkcij v skupnosti božjega ljudstva. Kristus sam je služeči značaj avtoritete v Cerkvi podčrtal kot njen bistveni znak, po katerem se loči od svetne oblasti.²¹ 2. vat. koncil je ta značaj hierarhičnih služb še posebej poudaril (C, 18, 27, 32).²² Hierarhija je postavljena v službo božjemu ljudstvu kot celoti. Kaj iz tega sledi glede odgovornosti v Cerkvi?

Važno je vprašanje, komu služi hierarhija? V prvi vrsti gotovo Kristusu. Konstitucija »Lumen gentium« poudarja da so »pastirji Kristusovi služabniki in oskrbniki božjih skrivnosti« (C, 21). Zato so v prvi vrsti odgovorni Kristusu, toda Kristusu, ki živi v Cerkvi, v skupnosti božjega ljudstva, ki živi tudi v vsakem posameznem udu Cerkve. Zato pravi konstitucija na drugem mestu, da nositelji hierarhične oblasti služijo svojim bratom: »Nositelji svete oblasti služijo svojim bratom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (C, 18). Služba pa že sama po sebi vključuje odgovornost tistemu, ki mu služimo. Zato je prav služeči značaj hierarhičnih funkcij tehten dokaz za odgovornost hierarhije laikom in tudi za odgovornost nositeljev »višjih« hierarhičnih služb nositeljem »nižjih« služb.

Vendar vstanejo ob tem nekateri pomisleki, če upoštevamo, da je Kristus sam sebe postavil za vzor službe v novozavezni odrešenjski skupnosti. Kristus res služi s svojim odrešenjskim delovanjem tej skupnosti in vsakemu posamezniku, ne moremo pa reči, da ji je odgovoren. Odgovoren je le Očetu, ki ga je poslal. Torej bi bila tudi hierarhija odgovorna samo Kristusu, ki jo pošilja. Tudi sv. Pavel pravi: »Meni je prav malo mar, da me sodite vi ali človeško sodišče, pa tudi sam se ne sodim ... Gospod je, ki me sodi« (1 Kor 4, 3—4).

Toda nositeljev hierarhičnih služb ne moremo popolnoma enačiti s samim Kristusom. Kristus služi, obenem pa ima vso oblast (Mt 28, 18). Te oblasti Kristus ni prenesel na hierarhijo, ker je neprenosljiva, pač pa v moči te oblasti pošilja apostole v svet.²³ Kristus ostaja sam edini resnični nosivec oblasti v Cerkvi. Vloga hierarhije je namestniška, zato so nosilci hierarhije v vsem odgovorni Kristusu, ki živi v Cerkvi. Podobnost

²¹ Prim. Mt. 20, 20—28; Mk 10, 35—45; Lk 22, 24—27. O tem razpravlja Y. Congar v članku »La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition« v zborniku »L'Épiscopat et l'Église universelle« Paris 1964, 67—100.

²² Prim. M. Löhrer, La gerarchia al servizio del popolo cristiano, v navedeni zbirki str. 699—712.

²³ Prim. J. L. McKenzie, n. d., 25.

med Kristusom in hierarhijo je v tem pogledu le v služanju, ne pa tudi v odgovornosti. Tudi apostol Pavel, čeprav pravi, da mu ni mar človeška sodba, polaga neke vrste obračun Cerkvi v Korintu v drugem pismu Korinčanom.

Drug pomislek glede odgovornosti drug drugemu vstaja v zvezi s služničim značajem hierarhičnih funkcij ob podobi pastirja, ki jo uporablja sv. pismo (Jan 10, 1—16; 21, 15—17; 1 Petr 5, 1—5) in konstitucija »Lumen gentium« (C, 18). Težko bi pa rekli, da je pastir odgovoren svoji čredi in posameznim ovcam. Toda M. Löhrer opozarja, da ne smemo precenjevati te biblične podobe, ki je vzeta iz svojskega palestinskega sveta, kjer ovce pastirju niso bile le predmet, ampak je vladalo med njimi in pastirjem neko človeško prijateljsko razmerje.¹⁴ Pastir se je čutil odgovornega ne le za svoje ovce, ampak tudi svojim ovcam, kakor kaže prilika o izgubljeni ovci (Lk 15, 4—7).

Cerkev ima, kakor pravi H. Küng, služecho, diakonično strukturo.²⁵ Tako laiki kakor hierarhija so v službi drug drugemu. Zato prav hierarhična struktura Cerkve razodeva njeno diakonično strukturo. Prava diakonia, ki je karizma Sv. Duha, je najtesneje povezana z najvišjo karizmo ljubezni in vključuje tudi odgovornost nasproti vsem tistim, katerim je kdo postavljen v službo.

c) *Zboni značaj hierarhičnega vodstva priča za odgovornost drug drugemu*

Dogmatična konstitucija »Lumen gentium« podaja v glavnih obrisih nauk o zbornem značaju službe škofovskega zbora s papežem na čelu. Izredna škofovska sinoda, ki je v oktobru 1969 zasedala v Rimu je podrobneje razpravljala o praktičnih zaključkih, ki bi iz te zbornosti morali slediti v najvišjem vodstvu Cerkve. Pokazalo pa se je, da kljub dolgemu razpravljanju o zbornosti na koncilu in kljub razmeroma številnim razpravam o zbornosti²⁶ teološko nauk o zbornosti še ni dovolj obdelan. Ne

²⁴ Prim. M. Löhrer, n. d., 710.

²⁵ H. Küng, Die Kirche, 465 sl.

²⁶ Naj navedem le nekaj del s tega področja. V zbirki »La collégialité épiscopale«, Histoire et théologie, Paris 1965, so izšle naslednje razprave: J. Dupont, Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre, 11—40; J. Lécuyer, Collégialité épiscopale selon les papes du Ve siècle, 41—58; H. Marot, La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VII^e siècle, 59—98; Y. M. J. Congar, Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age, 99—130; Ch. Moeller, La collégialité au Concile de Constance, 131—150; J. Hajjar, Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire, 151—166; M. J. Le Guillou, L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes, 167—182; G. Alberigo, La collégialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté, 183—222; T. I. Jimenez-Urresti, L'autorité du Pontife romain sur le collège épiscopal, et, par son intermédiaire, sur l'Église universelle — La collégialité épiscopale d'après les titres décernés au pape par les conciles oecuméniques, 223—288; G. Dejaifve, Peut-on concilier collège épiscopal et la primauté?, 289—304; S. Dockx, Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal, 305—330; P. L'Huillier, Collégialité et primauté. Réflexions d'un Orthodoxe sur

teološko ne časovno zadeve še niso dozorele tako, da bi mogli točneje opredeliti medsebojni odnos in medsebojno odgovornost med škofi in glavo škofovskega zbora papežem. Vendarle po mnenju večine udeležencev pomeni ta sinoda, zlasti s sprejetjem pravila o medsebojnem posvetovanju pred odločanjem o važnih zadevah korak naprej k uveljavljanju resnične zbornosti in s tem soodgovornosti na najvišjem nivoju.²⁷

Konstitucija »Lumen gentium« nakazuje zbornost tudi na ravni škofje — duhovniki, ko pravi, da duhovniki sestavljajo skupaj s svojim škofom »unum presbyterium« — en sam duhovniški zbor (C, 28). V duhu celotnega 2. pogl. te konstitucije in čl. 37 pa bi mogli govoriti o neke vrste zbornosti celo na ravni hierarhija — laiki.

Kaj moremo reči o zbornosti v božjem ljudstvu in o tem, kako vpliva oziroma, kako bi zbornost morala vplivati na medsebojno odgovornost v Cerkvi? Zborni značaj hierarhičnega vodstva in celotnega ustroja Cerkve izvira že iz predstave Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, kjer so službe posameznih udov med seboj povezane in se morejo prav opravljalati le v soglasju z službami drugih udov. Prav tako govori v prid zbornosti tudi služeci značaj hierarhičnih služb, kajti nobene službe ne moremo izločiti iz celote služb v skupnosti božjega ljudstva; vse izhajajo od istega Gospoda, deli jih isti Duh in služijo istemu cilju. Zato se morejo dejansko pravilno izvajati le zborno, čeprav ni vedno potrebno, da bi bila zbornost pravno opredeljena.

Po nauku 2. vat. koncila more papež svojo oblast vedno svobodno izvrševati (C, 22). Predhodna pojasnjevalna opomba pravi celo, da jo po lastni izbiri izvršuje osebno ali zborno: »Papežu, ki mu je poverjena skrb za vso Kristusovo čredo, pripada v skladu s potrebami Cerkve, ki se s časi spreminjajo, odločanje glede načina, kako naj se primerno izvaja ta skrb, ali osebno ali zborno«. Vendar moramo reči, da tudi takrat, ko papež izvršuje oblast osebno, jo izvršuje kot glava škofovskega zbora, torej v povezanosti s škofi.²⁸ Svobodnost osebnega izvrševanja papeške

les problèmes historiques, 331—344; A. Ganoczy, La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au II^e Concile du Vatican, 345—370; D. W. Allen et A. M. Allchin, Primauté et collégialité. Un point de vue anglican, 371—390. Nadalje so zanimivi članki: B. Tierney, Die Kollegialität im Mittelalter, Concilium 1965, 7, 542—547; H. Marot, Strukturelle Dezentralisierung und Primat in der Alten Kirche, Concilium 1965, 7, 548—555; Th. Jimenez-Urresti, Gemeinschaft und Kollegialität in der Kirche, Concilium 1965, 8, 627—632; T. G. Barberena, Kollegialität auf diözesaner Ebene, Concilium 1965, 8, 632—638; J. Hajjar, Die Synoden in der Ostkirche, Concilium 1965, 8, 650—654; W. de Vries, Das »Collegium Patriarcharum«, Concilium 1965, 8, 655—663; W. Onclin, Die kollegialität der Bischöfe und ihre Structur, Concilium 1965, 8, 664—669. J. Ratzinger, La collegialità episcopale del punto di vista teologico, v zbirki »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965, 733—760.

²⁷ Prim. Informations Catholiques Internationales, 1. nov. 1969, 4—7.

²⁸ Koncil marsičesa glede odnosa med zborom škofov in glavo tega zbora — papežem ni dokončno rešil. Tako ni rešil vprašanja, ali je v Cerkvi en nosivec vrhovne oblasti — zbor škofov s papežem na čelu, kar uče mnogi teologi, ali sta dva inadekvatno različna nosivca vrhovne oblasti — zbor škofov s papežem na čelu in papež sam. Predhodna pojasnjevalna opomba se nagiba k temu drugemu odgovoru, vendar ta opomba sama ni koncilski dokument.

oblasti nikakor ne more pomeniti neodgovornosti škofovskemu zboru in celotni Cerkvi, saj bi to pomenilo samovoljnost, ki nima mesta v izvrševanju cerkvenih služb; pač pa ta svobodnost pomeni, da papež pravno ni vezan, pravna moč njegovih odločitev ne zavisi od soglasja škofov in celotne Cerkve. S tem pa ni rečeno, da moralno ni vezan na škofovski zbor in na celotno Cerkev, saj tudi on izhaja iz božjega ljudstva in se postavlja za to ljudstvo. Predlog omenjene izredne sinode škofov, da bi škofovske konference sodelovale z rimskim škofom v pripravi važnejših dokumentov, ki se tičejo vere in discipline, kaže težnjo, da bi ta moralna odgovornost dobila tudi neko vidnejšo konkretno obliko.²⁹ Dejstvo, da je papež načelno sprejel predlog, da postane sinoda škofov stalna institucija, ki zaseda redno na dve leti in ima stalno tajništvo, priča, da se polagoma uresničuje zakon soodgovornosti pri najvišjem vodstvu božjega ljudstva.

Neposredni temelj zbornosti je zakramentalna podlaga različnih služb v Cerkvi. Škof dobi poslanstvo svoje službe na podlagi najvišje stopnje zakramenta sv. reda (C, 21).³⁰ Duhovnik in diakon prav tako na podlagi nižjih dveh stopenj sv. reda. Laiki pa prejema poslanstvo po zakramentu krsta in birme (C, 33). To pomeni, da prejema poslanstvo neposredno od Kristusa v moči določenega zakramenta, a v povezavi z drugimi službami božjega ljudstva. Njih služba je zato njim lastna in ne poverjena. To dejstvo pa zahteva sodelovanje različnih služb, prinaša soodgovornost in tako ustvarja zbornost v izvrševanju teh služb.

V zgodovini se je zbornost cerkvenih služb uveljavljala na različne načine in v različni meri.³¹ Bolj je prišla do izraza na krščanskem vzhodu, manj pa na zahodu od časa, ko je vrhovno cerkveno vodstvo na zunaj sprejelo nekatere oblike absolutistične fevdalne oblasti. 2. vat. koncil in pokoncilski razvoj Cerkve ponovno uveljavljata zbornost. Poleg zahtev po uresničenju zbornosti na ravni papež — škofje, se vedno bolj javljajo tudi vprašanja zbornosti na ravni škof — duhovniki in z rastočo vlogo laikov se bo odpiral tudi problem zbornosti na ravni hierarhija — laiki.³² Upoštevati pa je treba, da je zbornost na različnih ravneh papež — škofje, škof — duhovniki, hierarhija — laiki, različna, med seboj le analogna, zato ne veljajo povsod ista pravila zbornega ravnanja.

²⁹ Ta predlog je ena izmed 13 točk, ki jih je v svojem poročilu na izredni škofovski sinodi podal kard. Marty. Papež je načelno ta predlog sprejel. Prim. Inform. Cath. Internationales, 1. nov. 1969, 5.

³⁰ Prim. J. L é c u y e r, L'Épiscopat come Sacramento, v zbirki »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965, 713—732.

³¹ Prim. H. M a r o t, Structurelle Dezentralisierung und Primat in der Alten Kirche, Concilium 1965, 7, 548—55; B. T i e r n e y, Die Kollegialität im Mittelalter, Concilium 1965, 7, 542—547.

³² H. F e s q u e t v knjigi »Rom vor einer Wende?« (Freiburg-Basel-Wien 1968) v pogl. »Das öffentliche Meinung, das Lehramt der neuen Zeit?« (str. 95—105) opozarja na velik pomen javnega mnenja v Cerkvi, ki vedno bolj zavrača vsako tajnost pri obravnavanju cerkvenih zadev in zahteva popolnoma javno obveščanje. V tem se čuti, da v Cerkvi počasi prevladuje mišljenje, da so nosilci raznih služb, ki upravljajo Cerkev odgovorni celotni Cerkvi in jo morajo zato o svojem delu in svojih sklepih javno obveščati.

Zbornost v izvrševanju cerkvenih služb že sama po sebi pomeni tudi neko soodgovornost in prav tako odgovornost drug drugemu. Sleherni nosivec službe mora v izvrševanju službe v duhu zbornosti upoštevati vse druge in tako jim je na nek način tudi odgovoren.

Sklep

Teološki pogled na Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in predstava Cerkve kot božjega ljudstva z upoštevanjem bistvene enakosti v dostojanstvu, skupnosti v poslanstvu ter ob doslednem priznavanju služkega in zbornega značaja vodstvenih struktur božjega ljudstva razodeva široko problematiko odgovornosti v Cerkvi in govori v prid tezi, da smo v Cerkvi odgovorni tudi drug drugemu. V Cerkvi so namreč nosilci služb odgovorni Kristus, ki živi v Cerkvi in zato so odgovorni tudi drug drugemu. Nosilci »višjih« služb so odgovorni tudi nosilcem »nižjih« služb in vsi skupaj laikom. Ta odgovornost navzdol ni pravno oblikovana. Je neke vrste moralna odgovornost, katere naravo bo potrebno podrobneje določiti. Vendar zaradi tega ni upoštevanje te odgovornosti v medsebojnih odnosih v Cerkvi prav nič manj važno. Predvidevati moremo, da bo ta odgovornost v bodoče dobila v Cerkvi tudi neke konkretne pravne oblike. Razvoj Cerkve po koncilu namreč kaže, da se posamezni nosilci različnih služb v Cerkvi — k tem prištevamo tudi laike — vedno bolj zavedajo svoje odgovornosti in svojih pravic. Ta razvoj ne nasprotuje hierarhični ureditvi božjega ljudstva, ne nasprotuje pravicam škofov in tudi ne božje-pravni ustanovi rimskega primata; pač pa razodeva potrebo, da dobijo različne službe v Cerkvi današnjemu času primernejšo obliko, da bodo mogle učinkoviteje služiti osnovnemu cilju — uresničevanju Kristusovega odrešenjskega poslanstva v svetu.

Evolucija in odrešenje

Vekoslav Grmič

DE EVOLUTIONE ET REDEMPTIONE

Summarium: Evolutionismus hodierna die theoria scientifica magna ex parte probata eatisimari potest. Propter quod theologiae est doctrinam fidei cum hac theoria in concentum vocare, praestertim ea, quae de primo homine in paradiso, de peccato originali ac de redemptione in fontibus revelationis inveniuntur. Quod valet etiam de polygenismo in relatione ad peccatum originale. Dicendum est nullam discrepantiam in sensu proprio vigere inter nominatas fidei veritates et theoriam evolutionismi debere. Haec ostendere finis huius articuli »De evolutione et redemptione« est.

Literatura

1. Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum.
2. Dogmatična konstitucija o Cerkvi (1964).
3. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (1965).
4. Bröker Werner, Der Sinn von Evolution, Düsseldorf (Patmos) 1967.
5. Gonzales-Ruiz José-María, Entmythologisierung der »anima separata«, v: Concilium 5 (1969), 36—42.
6. Grelot Pierre, Réflexions sur le problème du péché originel, Paris (Casterman) 1968.
7. Hulsbosch A., Die Schöpfung Gottes, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1965.
8. Koch Robert, Die biblische Urgeschichte (Gn 1—11), v: Theologie der Gegenwart 5 (1962), 1—30.
9. Mertens Heinrich A., Handbuch der Bibelkunde, Düsseldorf (Patmos) 1966.
10. Mynarek Hubertus, Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung, München-Paderborn-Wien (Schöningh) 1967.
11. Overhage Paul, Experiment Menschheit, Frankfurt am Main (Knecht) 1967.
12. Rahner Karl, Theologisches zum Monogenismus, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1961, 253—322.
13. Rahner Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, Schriften zur Theologie I, 377—414.
14. Rahner Karl, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1965, 185—214.
15. Rahner Karl, Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1965.
16. Schmaus Michael, Katholische Dogmatik II/1, München (Hueber) 1962.
17. Schoonenberg Piet, Theologie der Sünde, Einsiedeln (Benziger) 1966.
18. Spülbeck Otto, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin (Morus) 1962.
19. Stoeckle Bernhard, Ich glaube an die Schöpfung, Einsiedeln (Benziger) 1966.
20. P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (Le phénomène humain), München (Beck) 1959.

Uvod

Evolucija od kozmogeneze prek biogeneze v antropogenezo in z njo povezani zgodovinski razvoj ali zgodovinskost človeka in vsega njegovega dela so danes splošno priznana dejstva, na katerih sloni tudi eno izmed osnovnih določil današnje človeške miselnosti sploh. Evolucija je naravnost obzorje, v katerem se odvija vse mišljenje današnjega človeka. Zato je potrebno, da se tudi teologija sooči s tem dejstvom in odgovarja pri razlagi razodetih resnic na vprašanja, ki se z njim v zvezi pojavljajo. 2. vatikanski cerkveni zbor posebej naroča: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44, 2).

Poleg drugih vprašanj je v tej zvezi posebno важно vprašanje, kako spraviti v sklad z naukom evolucije vse tisto, kar govori razodetje o prvem človeku v »raju«, greh prvega človeka in izvirni greh ter odrešenje po Jezusu Kristusu.

Nikakor ne gre za to, da bi verske resnice »preobračali«, ampak jih moramo samo poskušati tako prikazati, da bodo tudi za današnjega človeka predstavljale veselo oznanilo in bodo tudi zanj odrešilne, bodo tudi njemu kazale pravo pot skozi življenje.

Kolikor je evolucija res znanstveno dokazano dejstvo, moramo priznati, da nam je pač pomagala k pravilnejšemu razumevanju razodetega nauka, ki ga najdemo v sv. pismu. Pokazala nam je, kaj je vsebina in kaj samo zgodovinsko pogojena oblika božjega razodetja. Postavila pa je tudi nova vprašanja in tako pripomogla h globljemu spoznanju božje govorice.

Vse to nas seveda ne sme prav nič vznemirjati, ker se tudi po stvarstvu in njegovi govorici razodeva Bog in tako znanost pomaga razumevati nadnaravno razodetje. Z vidika Boga sta stvarstvo in nadnaravno razodetje plod istega božjega delovanja, le učinki tega delovanja so različni, nikakor pa ne nasprotni. Zato zahteva poslušnost Sv. Duhu, da Cerkev in posebno vsi tisti, ki razlagajo razodeti nauk, ki ga hočejo celo nezmotljivo podajati, prisluhnejo tudi božji govorici v stvarstvu, ki jo odkriva znanost, in sploh uporabljajo tudi vsa naravna sredstva, ki jim morejo pomagati, da globlje spoznajo resnico in jo res pod vodstvom Sv. Duha, času primerno, sodobno oznanjajo.

Razodetje, kakor ga najdemo v sv. pismu, je božje-človeško delo, v katerem prihaja do izraza večno veljavni božji element in pa zgodovinsko pogojeni človeški element. To se pravi najprej, da je Bog človeka vodil in podpiral pri iskanju odgovora na osnovna vprašanja glede smisla človeškega življenja, zgodovinskih dogodkov, začetka in konca stvari. Torej sta pri razodetju sodelovala Bog in človek. Dalje pa iz istega sledi, da je razodetje dano v obliki, ki jo določajo tile dejavniki: značaj, sposobnosti in problemi človeka, ki mu je bilo razodetje dano; posebnosti naroda, ki mu je ta človek pripadal in kateremu ga je najprej posredoval,

oziroma mu je bilo najprej namenjeno; splošne kulturne razmere časa in kraja, torej stopnja razvoja izkustvene znanosti, modroslovni pogledi na svet in življenje ter življenjsko važna vprašanja, ki so bila takrat posebno živa. Božja beseda je tako res postala meso in je mogla kazati človeku pot skozi življenje, ljudje so jo mogli razumeti in sprejeti. Večno veljavna verska resnica je prihajala na svet v časovno in krajevno pogojeni obliki, a prav zaradi tega je mogla odgovarjati na vprašanja, ki so ljudi v verskem pogledu zanimala in vznemirjala.

Isto seveda velja tudi za razlago verskih resnic v Cerkvi, da je namreč ta razlaga zgodovinsko pogojena, da je odvisna od zgodovinsko pogojenih pogledov na svet in življenje, od stopnje razvoja v znanosti, od modroslovnih nazorov in od problemov, ki so v določenem času pereči in vznemirjajo človeka. Isto velja v posebni meri gotovo za teologijo.

Nikakor pa se ne smemo čuditi temu, da je šele v novejšem času Cerkev dokaj jasno začela zavzemati navedena stališča v odnosu do evolucije in njenih posledic. Znanost namreč vse to tudi šele v zadnjem času nesporno utemeljuje in tako izrazito oblikuje človekovo miselnost. Škoda je samo, da je odgovarjanje s cerkvene strani tako plaho in nezavestno, tako nedognano in polovičarsko. Saj vendar ne gre za potrjevanje nekih teorij, ampak gre za oznanjevanje razodetega nauka človeštvu, ki je pod vplivom neke miselnosti in je zato dostopno le za ustrezno govorico. Gre za to, da pokažemo, kako je mogoče spraviti v sklad razodeti nauk in znanstvene teorije, ki se v določenem času uveljavljajo. Gre končno za to, da znamo prisluhniti znamenjem časa in tako res poglobljamo spoznanje razodetih resnic in jih prikazujemo v življenjsko zanimivi obliki, da bodo mogle na človeka delovati kot od Boga dani kažipotji za življenje. Gre pa seveda tudi za to, da se damo voditi Sve temu Duhu, ki veje, kjer hoče in kakor hoče, in to je najvažnejše.

I. Prvi človek v raju in nauk o evoluciji

Sv. pismo nam o nastanku ali o stvarjenju prvega človeka govori tako kakor o stvarjenju sveta sploh, namreč z vidika statičnega pogleda na stvarstvo. Zato je razumljivo, da nam ne govori o njegovih »živalskih prednikih«, ampak nam na preprost, antropomorfen način pove, da je Bog tudi človeka ustvaril, in to tako, da mu je telo izoblikoval iz snovi, ki je že obstajala, potem pa je temu telesu še vdihnil duha. Takole beremo v 1. Mojzesovi knjigi: »Tedaj je naredil Gospod Bog človeka iz prahu zemlje in mu vdahnil v obličje oživljajočega duha. Tako je postal človek živo bitje« (2, 7).

Poročilo o vrtu v Edenu nam jasno pove, da je Mojzes prvega človeka postavil v čisto določeno dobo in okolje človeške civilizacije, ki nikakor ne more biti okolje prvega človeka. Sploh je edenski vrt dokaj verna podoba oaze sredi puščave. Kakorkoli že, priznati moramo, da je Mojzes pač postavil prvega človeka v tisto okolje, ki mu je bilo na ta ali oni način znano, ne pa v njegovo zgodovinsko resnično okolje. Da pa bi odpravil nesoglasje, je enostavno Bogu pripisal ureditev vrta v Edenu:

»Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Edenu proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil« (1 Mojz 2, 9).

Kar zadeva posebej stvarjenje prve žene, kakor ga opisuje sv. pismo, moramo reči isto. Le podobe v katerih je naslikano to stvarjenje, nam hočejo povedati še to, da je žena popolnoma enakovredna možu, kar pove Adam tudi naravnost, ko pravi: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja; kajti iz moža je vzeta. Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno telo« (1 Mojz 2, 23. 24).

Razumljivo je, da je tudi sicer duhovno stanje ali kultura prvega človeka, kakor jo razberemo iz poročila v sv. pismu, zelo malo podobno resničnemu stanju prvega človeka na zemlji. Zato pravi A. Hulsbosch: »Predvsem je neverjetno, da bi človeška dvojica, ki stoji na začetku našega rodu, imela tiste duhovne in telesne kakovosti, ki jih razodetje pripisuje Adamu in Evi pred grehom.«¹ Tudi v tem pogledu se je Mojzes ravnal po istem načelu kakor pri opisu edenskega vrta. Prvima človekoma je pripisal tiste lastnosti, ki so mu bile kakor koli znane.

Tudi tako imenovane mimonaravne darove prvega človeka, ki jih bolj ali manj jasno navaja sv. pismo, moremo vsaj deloma razložiti na podoben način, kolikor so pač sposobnosti prvega človeka prikazane ustrezno kulturi, v katero je svetopisemski pisatelj postavil prvega človeka. Sicer pa so ti darovi odraz posvečujoče milosti, ki je prišla v polni meri do izraza. Prostost od trpljenja in smrti pomeni sploh predvsem subjektivno in ne objektivno prostost, to se pravi, da bi človek nepopolnosti in drugih vzrokov trpljenja ter smrti ne doživljal tako, kakor jih doživlja sedaj, če bi ne grešil, če bi milost tako prišla do izraza, kakor je prišla pred grehom. V tem pogledu bi lahko prvega človeka primerjali zamaknjencu.² Sicer pa nadnaravni darovi tako ne predstavljajo nobenih težav v zvezi z naukom evolucije, ker so pač nadnaravni.

Tako pravzaprav ostane samo vprašanje stvarjenja prvega človeka kot tisto dejstvo, ki bi utegnilo nasprotovati evoluciji, kajti vsaj neposredni in najbližji pomen svetopisemskega poročila je, da je človek neposredno od Boga ustvarjen. Čeprav to velja predvsem za dušo, vendar ne smemo pozabiti, da sv. pismo sicer splošno govori skoraj vedno le o človeku kot celoti in nikakor ne pojmuje telesa in duše v smislu grškega gledanja.³

Kako naj torej razlagamo svetopisemsko poročilo o stvarjenju prvega človeka, da ne bomo govorili v jeziku, ki ga današnji človek z evolucijsko miselnostjo ne razume?

Mislim, da moramo upoštevati predvsem to, kar priznavajo tudi misleci z materialističnim svetovnim nazorom, da je namreč med človekom in živaljo precejšnja razlika in da je ob nastanku človeka nastal »skok« v razvoju živih bitij. Nastalo je torej nekaj novega, kar je postalo počelo kulture, zgodovine v pravem pomenu, česar pa ni mogoče

¹ A. Hulsbosch, Die Schöpfung Gottes, 35.

² Prim Michael Schmaus, Dogmatik II/I, 458.

³ Prim. José-María Gonzales-Ruiz, Entmythologisierung der »anima separata«?, v: Concilium V (1969), 36—42.

enostavno izvajati iz predhodne življenjske oblike, kar nima zadnjega razloga v tej predhodni življenjski obliki, pa čeprav upoštevamo še tako ugodne okoliščine, v katerih je prišlo do hominizacije. Zato se upravičeno sprašujemo, kako razložiti ta skok, če nečemo ostati pri golih pojavih in dejstvih. In razodetje nam odgovarja isto kakor filozofija, da moramo v tem primeru iskati zadosten razlog v tistem, ki je končno zadosten razlog za prigodno eksistenco, za podarjeno eksistenco stvarstva sploh. Tako je človek fenomenološko gledano plod naravnega razvoja živih bitij, a ontološko je v resnici istočasno plod posebnega božjega delovanja v stvarstvu. Karl Rahner pravi: »Razvoj tvarnega v smeri duha in samopreseganje tvarnega v duhovno je filozofsko in krščansko gledano pravilna predstava. Če je namreč nastajanje istovetno s samopreseganjem, tudi kadar gre za nastanek novega bistva, seveda v moči dinamike absolutnega bitja, kar pa zopet ne nasprotuje temu, da gre za pravo, aktivno preseganje, če tvar in duh nista enostavno popolnoma različni, nasprotni bitnosti, ampak je materija na neki način zamrznjen duh, katere edini smisel je, da omogoči resničnega duha... , potem ni razvoj stvari v duha noben nemogoč pojem.«⁴

Vsekakor pa moramo omeniti še to, da se znanstveniki danes precej nagibajo tudi k poligenizmu in so zaradi velike razširjenosti fosilij pračloveka prepričani, da se hominizacija ni izvršila samo v enem primeru oziroma v dveh primerih, kakor dejansko to nakaže sv. pismo, ampak v več primerih, (neodvisno ena od druge). Zato bi naj tudi današnje človeštvo ne izviralo iz istega para prastaršev, temveč iz različnih parov.

Samo po sebi takšno pojmovanje ne nasprotuje svetopisemskemu poročilu o stvarjenju prvega človeka, ker mnogi eksegeti danes priznavajo, da v Adamu ne smemo gledati toliko individualne osebe, marveč veliko bolj korporativno osebo, da je Adam pač zastopnik človeškega rodu in predstavnik človeštva sploh. Težava nastane šele v zvezi z grehom prvega človeka in iz njega izvirajočim izvirnim grehom. A o tem bomo govorili posebej, v naslednjem poglavju.

II. Izvirni greh in evolucija

V sv. pismu je takoj v začetku že izražena posebna božja bližina, ki jo je užival prvi človek. Izražena je posebna vez ljubezni med Bogom in človekom, pa tudi posebna vez medsebojne ljubezni med prvima človekoma. Nakazana je dalje notranja urejenost prvega človeka, tako da mu je zagotovljeno nemoteno gospostvo nad seboj in istočasno gospostvo nad stvarstvom, ki mu ga je Bog izročil. Končno sta tudi posebej naglašena dva dejavnika, ki igrata izredno važno vlogo v razvoju človeštva, to sta medsebojna pomoč in delo, da, človekov družbeni značaj in njegova povezanost z ostalim stvarstvom.

Če upoštevamo celotno sv. pismo, posebej še NZ, potem je jasno, da je Bog človeka, ki je po svoji naravi na poseben način zanj odprt, že od

⁴ Karl Rahner, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, Schriften zur Theologie VI, 213.

vsega začetka »povabil v svojo skupnost« in mu zato izkazal posebno ljubezen, mu naklonil posebne, nadnaravne darove, predvsem posvečujočo milost. Le tako namreč moremo razumeti božjo bližino in domačnost, ki jo je prvi človek v raji, ki je predvsem podoba tega stanja, užival.

Gotovo je takšno izredno stanje človeka, kar zadeva njegov odnos do Boga, vplivalo tudi na njegov odnos do stvarstva sploh in bi tako urejalo njegovo gospodstvo nad stvarstvom, da bi to res bilo vsestransko uspešno in učinkovito, zaradi česar bi stvarstvo dejansko bilo drugačno, kakor je po grehu, čeprav bi samo po sebi bilo isto. V gospodstvu nad stvarstvom bi se pač verno odražalo gospodstvo, ki ga ima Bog nad stvarmi, oziroma človekovo gospodstvo bi bilo v polnem soglasju z božjo voljo in ga ne bi ovirale različne posledice grešnosti.

Vendar nam sv. pismo kmalu poroča o grehu prvega človeka, o njegovi nezvestobi, o zavrnitvi božje ljubezni, o poskusu, kako bi postal avtonomen, neodvisen od Boga, kako bi postal »kakor Bog«. Kar je bilo človeku ponujeno kot milost zaradi bogopodobnosti, ki je uresničena že v njegovi naravi, zaradi odprtosti za skupnost z Bogom že po naravi, to si je človek hotel prisvojiti brez Boga, v uporju Bogu.

Po grehu se je za prvega človeka marsikaj spremenilo. Predvsem je izgubil posvečujočo milost, delež pri božjem življenju, pri ljubezni, ki se odvija med tremi božjimi osebami. Zato je moral iz raja. To pomeni, da je bilo konec tiste domačnosti z Bogom, ki jo je užival pred grehom, saj pravi sv. pismo, da se je skušal Bogu skriti, pa tudi nagota, ki se je človek po grehu tako močno zaveda, ima v neki meri prav ta pomen. Da je moral iz raja pomeni seveda enako, da se je skalilo gospodstvo ali učinkovitost tega gospodstva, ki ga je dobil od Boga zaradi bogopodobnosti nad ostalim stvarstvom, zato bi naj Bog preklel zemljo. V tem pogledu je važno, kar pravi apostol Pavel v pismu Rimljanom: »Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (8, 20 sl.). Vse to lahko razumemo, če upoštevamo človekovo ontološko — bitno in eksistencialno — bivanjsko povezanost z ostalim stvarstvom. Končno pa vključuje odhod iz raja tudi konec gospodstva, ki ga je imel nad seboj pred grehom, to je konec popolnega gospodstva, to je izguba daru, ki ga imenujejo teologi dar »integritete«. Zato je začutil v sebi nered, zato ga je začela vznemirjati nagota, zato se Adam sklicuje na ženo, češ da ga je zapeljala v greh, in pozablja na besede, s katerimi je izražal pred grehom neskajeno ljubezen do svoje družice.

Doslej smo govorili samo o grehu prvega človeka in o posledicah tega greha zanj osebno. Kaj pa izvorni greh?

Če hočemo razumeti izvorni greh ali grešno situacijo, suženjstvo greha, ki ima svoj začetek v grehu prvega človeka, svoj višek pa v križanju učlovečenega božjega Sina, potem moramo z ozirom na nauk o evoluciji, ki vsaj vključuje možnost poligenizma, upoštevati tale dejstva.

Najprej ne smemo misliti samo na greh prvih staršev kot vzrok vsega, kar imenujemo izvorni greh in njegove posledice, ampak moramo na ta greh gledati v povezavi z vsemi grehi, ki so sledili in bodo sledili do konca sveta, preden pa moramo pomisliti, kakor je že bilo rečeno, na umor učlovečenega božjega Sina, ki je rekel o sebi, da je »pot in resnica in življenje« (Jan 14, 6) in da je prišel zato, da bi »imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10). Izvirni greh moramo povezati z »grehom sveta«, kakor pravi Piet Schoonenberg.⁵ To vsekakor zahteva tudi znamenito mesto o izvornem grehu v 5. poglavju pisma Rimljanom. Schoonenberg pravi: »Sv. pismo ne govori o naši grešnosti samo v zvezi z ‚Adamom‘ in ‚Adamov‘ tekst v Rimlj 5 nam tudi omenja vse močnejši grešni vpliv, kakor bi mogel izhajati od enega praočeta.«⁶

Drugič moramo vzeti resno človeško družbeno naravo. K človeškemu bistvu spada, da je družbeno bitje in da v zvezi z njegovo zgodovinskostjo v njem odmeva predvsem vse tisto, kar so storili in zagrešili ljudje pred njim, posebno njegovi resnični predniki, kakor celo tisto, kar bodo storili ljudje, ki bodo živeli za njim. Teologu in sploh vernemu človeku mora biti takšno gledanje še posebno blizu. Spomnimo se samo, da je Bog naš Oče, da je Kristus »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15) in Odrešenik vse, da, vsega, in spomnimo se prav tako resnice o občestvu svetnikov.

Tretjič moramo upoštevati povezanost človeka z ostalim stvarstvom. Tudi ta povezanost je bitna in življenjska obenem in jo moremo razbrati iz sv. pisma, čeprav bi vzeli vse tisto, kar nam poroča sv. pismo v zvezi s stvarjenjem popolnoma dobesedno. Tako moramo reči, da bi že zaradi tega dejstva mogli sprejeti resnico o izvornem grehu, čeprav bi bili zagovorniki poligenizma, in to resnico o izvornem grehu brez širših vidikov na njej, katere nam je pomagala odkriti moderna znanost in novejša teologija. Ta povezanost z ostalim stvarstvom bi namreč bila razlog, zakaj bi se druge hominizacije poleg one, o kateri je govor v sv. pismu, izvršile tako, da bi na sebi nosile posledice greha Adama in Eve.

Če torej sedaj resno vzamemo našeta dejstva, moramo priznati, da nauk o evoluciji nikakor ne nasprotuje resnici o izvornem grehu in njegovim posledicam, in to tudi takrat ne, če zagovarjamo poligenizem. Kakor bi Pij XII. predvideval razvoj svetnih znanosti in teologije, je zelo previdno izjavil v okrožnici »Humani generis« o poligenizmu, da samo »ne vidi možnosti, kako bi bilo mogoče spraviti ta nauk v sklad« z naukom o izvornem grehu; in tako je dejansko pustil vrata dokončni odločitvi odprta.⁷ Prepričan sem, da bo teologija še napredovala glede tega nauka, z njo pa tudi vsa Cerkev, ki bo pač tudi v tem pogledu morala priznati svoj romarski značaj.

Ker je z grehom povezano odrešenje, zato si bomo ogledali še ta nauk s perspektive, ki jo naravnost izsiljuje evolutivno pojmovanje stvarstva, ki pa tudi ni brez osnove v knjigah božjega razodetja.

⁵ Prim. Piet Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 198 sl.

⁶ Piet Schoonenberg, n. d., 198.

⁷ Denzinger-Schönmetzer 3897.

III. Odrešenje in evolucija

Pravi smisel daje evoluciji šele učlovečenje božjega Sina, zato se teološko gledano evolucija nadaljuje v kristogenezi, to se pravi, da se zaradi učlovečenja, smrti in poveličanja božjega Sina evolucija odvija v smeri poveličanja božjih otrok in poveličanja sploh vsega stvarstva, dokler ne bo Bog vse v vsem.

S tem nikakor nočemo istovetiti zemeljskega napredka z rastjo božjega kraljestva, ampak hočemo predvsem le poudariti pomen tega napredka za božje kraljestvo. Gotovo pa ne gre samo za pomen, temveč gre tudi za notranjo zvezo obojega, ker je zaradi učlovečenja, smrti in poveličanja božjega Sina in zaradi posvečenja, ki iz tega izvira, stvarstvo od vsega začetka usmerjeno v stanje novega neba in nove zemlje, človek pa k najtesnejšemu združenju z Bogom. In kakor je človek že po svoji naravi »potentia oboedientialis« za poveličanje skupaj s Kristusom, tako je tudi ostalo stvarstvo s potrebnimi razlikami »potentia oboedientialis« za novo nebo in novo zemljo. Naravni cilj vsega razvoja je zaradi Kristusa povzet od vsega začetka v nadnaravnem cilju, kar je jasno povedano tudi v pismu Kološanom, kjer pravi apostol Pavel: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, najsi bodo prestoli ali gospostva ali vladarstva ali oblasti: vse je ustvarjeno po njem in zanj... Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 15 sl.). Isto pa poudarja tudi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Poslednji časi so torej že prišli do nas (prim. 1 Kor 10, 11) in prenovitev sveta je že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena« (C 48, 3). In prav zaradi tega imajo tako imenovane zemeljske, naravne vrednote svojo vrednost tudi za božje kraljestvo: »Vrednote človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode, vse te odlične sadove narave in našega truda, bomo namreč potem, ko smo jih v Gospodovem duhu in po Gospodovi zapovedi razvijali na zemlji, znova našli, toda očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobražene. Zgodilo se bo to tedaj, ko bo Kristus izročil Očetu večno in vesoljno kraljestvo...« (CS 39, 3).

Iz povedanega sledi, da se posledice greha niso mogle tako uveljaviti v nobenem trenutku svetovne zgodovine, kakor bi se uveljavile v primeru, da bi se božji Sin ne učlovečil. Stvarstvo je kot celota kljub grehu in njegovim posledicam ostalo zaradi »prvorojenca vsega stvarstva« naravnano k tistemu cilju, ki ga prav učlovečenje božjega Sina utemeljuje. Posebej zaradi Kristusove smrti na križu in zaradi njegovega zmagoslavnega vstajenja pa je že dejansko premagano tudi nesrečno stanje, ki še določuje človeka in njegovo življenje zaradi grešne situacije, tako da mu je dana možnost in upanje zmage s Kristusom, če se z njim poveže po veri, upanju in ljubezni. Zato pravi apostol: »Kjer pa se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost, da bi, kakor je greh zavladal s smrtjo, zavladala tudi milost s pravičnostjo za večno življenje, po Jezusu Kristusu, Gospodu našem« (Rimlj 5, 20. 21). Da, ta zmaga s Kristusom celo presega

stanje »prvotne pravičnosti in svetosti« v »raju«, saj je tudi tisto stanje bilo razvojno usmerjeno k stanju, ko bo zaradi Kristusa Bog vse v vsem, čeprav bi razvoj potekal brez greha bolj nemoteno v smeri končnega cilja, popolnega stvarstva.

Kakor pomeni greh zavrnitev božje ljubezni, klika k nadnaravnemu cilju, in zavrnitev božjega življenja, tako je Kristus s svojim odrešilnim delom, s svojim daritvenim odnosom do Očeta popolno nasprotje greha in zato res »pot in resnica in življenje«, počelo in poroštvo »skupnosti z Bogom«. Kakor torej greh zavrača kristogenezo, razvoj v smeri božjega kraljestva, ki se bo v vsej polnosti uveljavilo ob »koncu sveta« ali bolje ob prenovitvi stvarstva, tako Kristusovo odrešilno delo kristogenezo vzpostavlja in uresničuje. Proti tej kali v stvarstvu, ki jo predstavlja Kristus, se greh ne more tako uveljaviti, da bi onemogočil njeno delovanje. Poslednji časi — zmage zaradi Kristusa, z njim in po njem — so tako v resnici že prišli in zemeljski razvoj ima kljub svojim krivuljam pomen za prihod božjega kraljestva v vsej polnosti, tudi kar zadeva človekovo dejavnost.

Kristusovo odrešilno delo, ki se nadaljuje posebno v Cerkvi, zato ne omalovažuje človekovega naravnega prizadevanja za razvoj, temveč ga celo pospešuje, saj to prizadevanje pomeni, da je človek, ki je božja podoba, zvest sebi in Bogu, ki mu je naravnost izročil gospostvo nad stvarstvom, pomeni pospeševanje razvoja v smeri kristogeneze, pa čeprav marsikdo dela tako nevede ali nehote.

Kristogeneza je s svojimi neskončnimi razsežnostmi naravnost pogonska sila vsakega razvoja, njegovo obzorje in njegovo poroštvo za uspeh. Vsaka stopnja resničnega razvoja je sicer še daleč od tega vzvišenega cilja, a po drugi strani je vendarle nekje zajeta vanj in ima zanj svoj pomen. Zato se veren človek na nobeni stopnji razvoja ne sme ustaviti, temveč mora težiti vedno dalje, da bi prišlo vedno bolj do izraza božje kraljestvo resnice, pravice, ljubezni in miru.

Kristusovo odrešilno delo moramo današnjemu človeku, katerega miselnost je pod močnim vplivom evolucionizma, prikazati z dveh vidikov: kot odrešenje od greha in kot nadaljevanje stvarjenja v smeri »novega neba in nove zemlje«, v smeri poveličanja stvarstva in s tem omogočanja vsakega resničnega razvoja. Podobno pa tudi moramo prikazati izvirni greh ali grešno situacijo, ki se je začela z grehom prvega človeka, kot stanje, ki zahteva spravo z Bogom in katero skuša zavreti razvoj v smeri novega stvarstva ali nadaljevanje stvarjenja v tej smeri, katero je torej nasprotno tudi vsakemu resničnemu razvoju. Tako je greh nekaj dinamičnega in enako dinamično je tudi odrešenje. In kakor je greh sila, ki se upira evoluciji in jo skuša onemogočiti, tako je odrešenje nasprotno sila, ki evolucijo v najširšem pomenu pospešuje.

Zaradi takšnega gledanja na greh in odrešenje spoznamo greh kot zapiranje človeka vase, kot upor zoper božje načrte in zoper božjo voljo, odrešenje pa kot naravnanje človeka v skupnost z Bogom in k predanosti v božjo voljo, kot omogočitev, da postane človek iz zemeljskega božji. V pismu Kološanom pravi apostol: »Če ste torej vstali s Kristusom, iščite, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na desnici božji. Kar je zgoraj, po

tem hrepenite, ne po tem, kar je na zemlji. Zakaj umrli ste in vaše življenje je s Kristusom skrito v Bogu. Ko se prikaže Kristus, vaše življenje, takrat se boste tudi vi z njim prikazali v slavi« (3, 1—4).

Odrešenje pomeni zadoščenje za greh, pomeni spravo z Bogom, pomeni pa tudi ontološko naravno stvarstvo ali nadaljevanje stvarjenja v smeri kristogeneze, v smeri uveljavitve božjega kraljestva, usmeritev evolucije v smeri stanja, ko bo Bog vse v vsem. Zato stvarstvo »željno pričakuje razodetja božjih sinov«.

Tako je prav z vidika evolucije še bolj kakor sicer vidna zveza med stvarjenjem in odrešenjem, med naravo in nadnaravo. Ker je stvarstvo nekaj dinamičnega, nekaj, kar je v razvoju, zato je še posebej odprto za višje cilje. V posebni meri velja to seveda za človeka, ki se zaradi svoje bogopodobnosti sicer more celo upirati božjim načrtom, a je enako zmožen sprejeti te načrte in jih kot božji sodelavec uresničevati, zlasti kolikor se zavestno poveže s tistim, ki je resnična kal, počelo in cilj vsakega pravega razvoja, po katerem in zaradi katerega je vse ustvarjeno, kolikor se poveže s Kristusom. Ni torej čudno, če veliki mislec P. Th. de Chardin vidi v Kristus alfo in omega vsega razvoja.

Sklepne misli

V razpravi so bili nakazani le nekateri novi pogledi na omenjene osnovne resnice naše vere. Priznam, da povedano še daleč ni vse, kar bi se o teh resnicah dalo reči v zvezi z naukom o evoluciji, da razprava nikakor ne daje odgovora na vsa vprašanja, ki se v tem pogledu pojavljajo. O njih bo treba še razmišljati.

Vsekakor pa je že iz povedanega razvidno, da med naukom o evoluciji in razodetjem ni nobenega nasprotja, temveč nas ta nauk samo sili k razmišljanju o večnih resnicah in jih pomaga na nov način osvetljevati, čeprav smo morda kdaj mislili, da jih je mogoče spraviti v sklad samo s statično podobo o svetu in življenju na zemlji. In tako zopet vidimo, da resnična znanost samo pogloblja vero in da se tudi v njej razodeva večna Resnica.

Zanimivo pa je, da je že veliki teolog Avguštín marsikaj videl (seveda ne samo on), kar so poznejši bolj »učitelji teologije« kakor teologi popolnoma prezrli. Že Avguštín je namreč nagibal bolj k dinamičnemu kakor k statičnemu pogledu na svet. Morda je to storil zato, ker se je bolj držal sv. pisma in lastnega razmišljanja kakor pa nekega filozofskega sistema.

Kakorkoli že, naša dolžnost je, da kot teologi skušamo tudi z vidika evolucije osvetliti verske resnice, ki se jih ta pogled na svet, ki je danes skoraj splošno razširjen, dotika. Tudi to namreč spada k novemu jeziku, ki bi ga naj teologija spregovorila, če res hoče razlagati za vse čase odrešilno resnico.

Koncilski nauk o duhovništvu prezbiterjev

Anton Strle

DOCTRINA VAT. II DE SACERDOTIO PRESBYTERALI

Sumarium: Breviter delineatur sacerdotii ministerialis presbyterorum habitudo 1. ad sacerdotium commune omnium christianorum, 2. ad sac. episcoporum, 3. ad mundum — secundum doctrinam Conc. Vat. II. Ex qua doctrina, haud parvipendenda, practicae conclusiones pastorales sumendae sunt.

Pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom je teologija v obravnavanju sv. reda navadno šla mimo ideje »skupnega« ali »splošnega« duhovništva (ali svečeništva) vseh vernikov, ki so bili pri krstu včlenjeni v velikega duhovnika Kristusa in zato deležni njegovega duhovništva. Krivično in zmotno bi sicer bilo, če bi trdili, da je ta ideja, oprta predvsem na prvo pismo sv. Petra, po tridentinskem koncilu iz katoliške Cerkve sploh izginila. V liturgiji je namreč ostala zelo jasno izražena. Pač pa je res, da je z nastopom protestantizma, ki je začel na »kraljevo duhovstvo« vseh krščenih gledati kot na edino duhovništvo v Cerkvi in je tajil posebno ali službeno duhovništvo, podeljeno z zakramentom sv. reda, skupno ali splošno duhovništvo v očeh mnogih katoliških teologov postalo kar sumljiva stvar.¹ Šele v novejšem času, predvsem z nastopom liturgičnega in eharističnega gibanja je spet bolj prihajalo v zavest tisto, kar je bilo v prvi dobi krščanstva in še dolgo potem tako živo in močno. Vendar je »kraljevo duhovstvo« še vedno ostalo ob robu teologije duhovništva in nezadovoljivo je bil osvetljen odnos med duhovništvom vseh vernikov in službenim duhovništvom prejemnikov zakramenta sv. reda.

Nezadovoljivo je bilo rešeno tudi razmerje med prezbiteriskim in škofovskim posvečenjem. Za izhodišče razpravljanja o službenem duhovništvu so teologi navadno jemali prezbiterat, episkopat pa jim je bil nekak dodatek k prezbiteratu; neredki so v episkopatu celo gledali pravzaprav le zakramental, škofovo prednost pred prezbiterjem pa so videli predvsem v nečem juridičnem.

Neka nejasnost je večkrat vladala tudi glede vprašanja o odnosu prezbiterja do sveta, iz katerega se, kakor se zdi, ordinirani duhovnik izloči, posebno če upoštevamo celibat, ki je za duhovnike zahodne Cerkve obvezen.

Vse to je moral upoštevati drugi vat. cerkveni zbor, zlasti ko je šlo za odlok o službi in življenju duhovnikov. Oglejmo si, kakšna načela je

¹ Pretiravali bi, če bi rekli, da je šele koncil nekako prisilil »šolsko« dogmatično teologijo, da je upoštevala tudi pravo mesto »splošnega« ali (še bolje) »skupnega« duhovništva. V Ljubljani smo npr. imeli l. 1962 izdana skripta o zakramentih. V njih je bila teza: »Sacerdotium omnium christianorum seu laicale [bolje bi bilo commune, kakor je naprej tudi razloženo], quod caractere baptismi et confirmationis confertur, est sacerdotium reale, quamvis non univocum sed analogum sacerdotio hierarchio, quod caractere s. ordinis confertur«. In posvečenih je bilo vprašanju kar 10 strani stisnjenega teksta, ki je v njem v bistvu vsebovan nauk 2. vatikanskega koncila o tem predmetu.

podal za rešitev vprašanj o duhovništvu prezbiterjev v odnosu 1. do skupnega duhovništva vseh vernikov, 2. do škofovstva in 3. do sveta, v katerega je posvečeni duhovnik postavljen.

1. Skupno duhovništvo vernikov in službeno duhovništvo prezbiterijev

Teologija zakramenta sv. reda je premalo upoštevala tesno povezanost med duhovništvom vernikov in službenim duhovništvom. Za izhodišče in za nekaj prvenstvenega je jemala službeno duhovništvo. To pa je povzročilo, da je v duhovništvu vernikov gledala le nekak oslavljen in nepopoln odsev službenega duhovništva.

Drugačni vidiki se nam odpro, če vzamemo za izhodišče celotno strukturo Cerkve. V tem primeru stopi duhovništvo vernikov pred nas kot temeljna stvarnost, na katero je postavljeno hierarhično duhovništvo pravzaprav kot služba oni temeljni stvarnosti. Cerkveni zbor je šel po tej poti in govori zato o duhovništvu vernikov prej kakor pa o duhovništvu škofov in prezbiterjev. »Kristus Gospod, izmed ljudi vzeti veliki duhovnik (prim. Hebr 5, 1—5), je novo ljudstvo ‚napravil za kraljestvo in duhovnike Bogu in svojemu Očetu‘ (Raz. 1, 6; prim. 5, 9—10). Tisti, ki so krščeni so namreč s prerojenjem in z maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo in za sveto duhovstvo...« (C 10, 1).

Šele potem, ko je govoril o duhovniškem poslanstvu vsega božjega ljudstva, o njegovi poklicanosti k sodelovanju pri posvečevalni (C 11) in »preroški« (= učiteljski), pa tudi vodstveni ali pastirski nalogi Cerkve (C 12), preide koncil na hierarhično duhovništvo. »Da bi božje ljudstvo pasel in vedno množil, je Kristus Gospod v svoji Cerkvi ustanovil različne, v dobro vsemu telesu naravnane službe« (C 18, 1).

Podobno ravna odlok o službi in življenju duhovnikov (D): najprej omenja »sveto in kraljevo duhovstvo« kristjanov, izmed katerih je vsakdo poklican, da »slavi Jezusa v svojem srcu« in da »v preroškem duhu pričuje za Jezusa«; šele nato preide na službeno duhovništvo: »Da bi verniki zrasli v eno telo, v katerem vsi udje nimajo istega opravila‘ (Rimlj 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati sv. mašo in odpustčati grehe in naj bi v Kristusovem imenu za ljudi javno opravljali duhovniško službo« (D 2, 1. 2).

Razlog za obstoj hierarhičnega ali službenega duhovništva je torej v božjem ljudstvu, ki je hkrati Kristusovo skrivnostno telo. Izraz »minister« (= služabnik, strežnik), uporabljen za prejemnika sv. reda, opozarja, da hierarhično duhovništvo služi celotni Cerkvi. »Nositelji svete oblasti,« pravi konstitucija o Cerkvi, »namreč služijo svojim bratom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (C 18, 1). Službeno duhovništvo je torej potrebno ravno kot bistvena prvina življenja božjega ljudstva; saj je samo na ta način omogočeno, da to ljudstvo v polnosti uveljavi vso svojo deležnost pri Kristusovem duhovništvu, svojo svetost in svoje poslanstvo.

Beseda »hierarhija« bi sicer mogla privedi do misli, kakor da ima hierarhično duhovništvo prednost pred vsem drugim; toda izraz »službeno« duhovništvo (= sacerdotium ministeriale) dovolj jasno opozarja, da je prva stvarnost »kraljevo duhovstvo« in da mora »hierarhično duhovništvo« služiti tej temeljni stvarnosti celotnega božjega ljudstva.

*

Eno mesto v konstituciji o Cerkvu pa se zdi, da prebuja dvom glede prvenstva skupnega ali splošnega duhovstva pred službenim: »Čeprav se splošno duhovstvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovstvo med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji, sta vendarle naravnana drugo na drugega; kajti eno in drugo, vsako na svoj posebni način je deležno edinega Kristusovega duhovništva« (C 10, 2).

Vendar ta medsebojna naravnanaost ne pomeni, da je skupno duhovništvo prav tako naravnano na službeno duhovništvo, kakor je službeno duhovništvo naravnano na skupno duhovništvo. Cerkvni zbor takoj dostavlja, da službeno duhovništvo obstoji v prid božjemu ljudstvu: »sveta oblast« (pravzaprav ni »oblast« v svetnem pomenu!) je dana za oblikovanje in za vodstvo božjega ljudstva, za izvševanje evharistične daritve, ki se opravlja v imenu vsega božjega ljudstva. Ni pa skupno duhovništvo naravnano na to, da bi služilo kleru in hierarhiji — če koncil govori o naravnanaosti kraljevega duhovstva na službeno duhovstvo, je to le v tem smislu, da verniki v moči svojega krstnega svečeništva sodelujejo s službenim duhovništvom pri daritvi sv. evharistije in uveljavljajo svoje pravice s sprejemanjem zakramentov, z molitvijo in s krščanskim življenjem (C 10 ob koncu).

2. Episkopat in prezbiterat

Pogled na celoto Cerkvu je povzročil spremembo v gledanju na odnose med duhovništvom vseh krščenih in službenim duhovništvom. Prav tako je pogled na celoto Cerkvu vzrok za spremembo v gledanju na odnose med škofovstvom in prezbiteratom.

V sholastični teologiji se je v veliki meri uveljavilo preveč partikularistično gledanje na prezbiterat. To gledanje se je opiralo na dejstvo, da prezbitero posvečenje podeli tako odločilno važno duhovniško oblast, kakor je oblast posvečevanja evharistije in oblast odpuščati grehe — škofovsko posvečenje pa tisto, kar je bilo vsebovano že v prezbiteroškem neizbrisnem znamenju, le spolni, tako da more zdaj tisto, kar je že prej imel, podeljevati tudi drugim.²

Toda kakor hitro usmerimo svoj pogled na hierarhično strukturo Cerkvu v njeni celoti, zlasti če upoštevamo njen nastanek, kakršen nam sije iz spisov nove zaveze, takoj spoznamo, da je rešitev vprašanja o odnosu med episkopatom in prezbiteratom treba iskati drugje. Nikakor ni episkopat nekaj, kar je dodano prezbiteratu. Prvotna in bistvena oblika

² Glej J. Brinktrine, Die Lehre von den hl. Sakrament der kath. Kirche I, Paderborn 1961, 172 sl.

službenega duhovništva je episkopat; prezbiterat je le v odvisnosti od episkopata deležnost pri tistem službenem duhovništvu, ki ga je Kristus izročil zboru apostolov in škofovskemu zboru kot nasledniku apostolskega zbora. Odnos škofovstva do duhovništva je odnos polnosti do deležnosti pri tej polnosti. Konstitucija o Cerkvi pravi: »Sveti zbor torej uči, da škofovsko posvečenje podeljuje polnost zakramenta sv. reda, tisto polnost, ki jo tako liturgični običaj Cerkve kakor govorica cerkvenih očetov imenuje najvišje duhovništvo, vrhunec svete službe« (C 21, 2).

Vse izvira od apostolov, ki so za širjenje božjega kraljestva od Kristusa prejeli posebne darove Svetega Duha in ki so si izbrali sodelavcev. Apostoli so svojim naslednikom, škofom, izročili duhovništvo v takšni popolnosti, da morejo delež te polnosti izročati tudi drugim, svojim pomočnikom, to je prezbiterjem. Koncil pravi: »Kakor je bil Kristus sam poslan od Očeta, tako je poslal apostole, po apostolih pa storil deležne svojega posvečenja in poslanstva tudi njihove naslednike škofe. Njihova služba je bila v podrejeni stopnji izročena duhovnikom, da bi v duhovniškem redu kot sodelavci škofovskega reda izvrševali od Kristusa poverjeno apostolsko poslanstvo« (D 2, 2; prim. C 28, 1).

Kristus nikakor ni najprej postavil prezbiterje, da bi potem nekaterim od njih podelil še škofovsko posvečenje. Duhovništvo je Cerkvi podelil tako, da je apostolom dal polnost duhovniške oblasti, to se pravi škofovstvo. Duhovništvo prezbiterjev (navadnih duhovnikov) moramo torej umevati s stališča škofovstva kot polnosti, ne pa iti v obratni smeri.

Iz tega odnosa med prezbiterijem in episkopatom sledi bistvena odvisnost prezbiterata od škofovstva, kar mora dobiti izraz v duhovnikovi pokorščini škofu: »Zaradi deležnosti pri škofovem duhovništvu in poslanstvu naj duhovniki priznavajo škofa res kakor za svojega očeta in naj ga spoštljivo ubogajo« (C 28, 2). Vendar pa cerkveni zbor še bolj kakor vidik podrejenosti poudarja vidik sodelovanja. »Duhovniki sicer nimajo najvišje stopnje duhovništva in so v izvrševanju svoje oblasti odvisni od škofov; vendar pa so z njimi povezani v duhovniškem dostojanstvu« (C 28, 1). Ta povezanost obstoji v tem, da »sestavljajo skupaj s svojim škofom en sam duhovniški zbor (presbyterium), ki pa ima različne naloge« (C 28, 2). In ravno ta duhovniška skupnost, to občestvo med škofom in duhovniki, naj pri medsebojnih odnosih odloča. »Škof naj na duhovnike, svoje sodelavce, gleda kot na sinove in prijatelje, kakor tudi Kristus svojih učencev ne imenuje več služabnike, ampak prijatelje« (C 28, 2). Še krepkeje je ista misel izražena v odloku o službi in življenju duhovnikov: »Zaradi ... deleža pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo brate in prijatelje« (7, 1). Tukaj je beseda »sinovi« nadomeščena z »bratje«, in tako odlok nakazuje še večje zблиžanje med škofom in duhovniki. Tu je izraženo podobno horizontalno pojmovanje avtoritete, kakršnega najdemo v odloku o prenovi redovniškega življenja v pogledu na redovniško pokorščino: »Predstojniki ... naj izvršujejo svojo oblast v duhu službe bratom ... Člane naj tako vzgojijo, da bodo pri opravljanju službe in sprejemanju nalog sodelovali z dejavno in odgovorno pokorščino. Zato naj predstojniki člane radi poslušajo in spodbujajo k soglasju v blagor ustanove in Cerkve, seveda pa jim ostane neokrnjena oblast, da

odločajo in ukazujejo, kaj je treba storiti« (R 14, 3). Le da pri redovnikih ni zakramentalnega temelja za predstojnikovo oblast, kakor je to pri odnosu med škofom in duhovniki.

Povezanost med škofom in duhovnikom je treba pojmovati bolj kot občestvo, kot »communio«, kakor pa kot odvisnost, pripominja kardinal Garrone.³ Čeprav obstoji pravna škofova oblast nad duhovniki, ne sme to biti v škodo nečemu, kar je bolj bistveno, namreč ljubezni. Le da velja to tudi za odnose duhovnikov do svojega škofa in ne le za odnose škofa do duhovnikov. Odlok o pastirski službi škofov pravi: »Razmerje med škofom in škofijskimi duhovniki mora temeljiti predvsem na vezeh nadnaravnih ljubezni, tako da bo zaradi enotnosti namena duhovnikov in škofa pastoralno delo čimbolj plodovito. Da bo dušno pastirstvo vedno bolj in bolj napredovalo, naj škof sklicuje duhovnike, tudi več hkrati, k razgovoru o pastoralnih zadevah, in to ne samo priložnostno, ampak če le mogoče ob določenih časih« (Š 28, 2). Da bodo to škofje »učinkovito izvedli, naj se«, kakor pravi odlok o službi in življenju duhovnikov, »osnuje sedanjim razmeram in potrebam primeren odbor ali svet duhovnikov, zastopnikov zbora duhovnikov... ti bodo mogli s svojimi nasveti uspešno pomagati škofu pri vladanju škofije« (D 7, 1).

Znano je, da koncil želi, naj se v vsaki škofiji razen omenjenega odbora duhovnikov ustanovi tudi še pastoralni svet, v katerem so pod načelstvom škofa poleg duhovnikov in redovnikov tudi laiki (Š 27, 5). Razen tega koncil izrečno uči, da so tudi redovni duhovniki »sodelavci škofovskega reda« (Š 28, 1; 34, 1); saj so »zaradi svetega reda in službe pridruženi zboru škofov ter v skladu s svojim poklicem in milostjo služijo blagru vse Cerkve« (C 28, 2).

Ves ta nauk o duhovništvu in o odnosu med škofovim duhovništvom ter duhovništvom prezbiterjev preveva ena velika ideja: ideja kolegialnosti. Glede kolegialnosti škofovstva se je drugi vatikanski cerkveni zbor še posebej jasno izjavil (C 22). A po nauku koncila je kolegialnega značaja tudi celotna Cerkev (prim. C 13, 3; 22, 2), ker je celotna Cerkev občestvo, »communio« v Kristusu in Svetem Duhu, posebej še po sv. eharistiji (prim. C 7, 2); najgloblji temelj te kolegialnosti pa je skrivnost presv. Trojice (prim. C 4). Zlasti je kolegialnega, skupnostnega značaja duhovništvo. Eno samo duhovništvo je Kristus v polnosti podelil apostolskemu kolegiju in v nadaljevanju tega kolegija kolegiju svetovnega episkopata s Petrovim naslednikom na čelu. Delež tega duhovništva in delež celotne cerkvene službe (»ministerium ecclesiasticum«) pa prejmejo od škofa kot uda škofovskega kolegija tudi prezbiterji. Kakor je duhovništvo in celotno poslanstvo škofov kot nadaljevalcev apostolskega kolegija kolegialnega značaja, podobno je kolegialnega značaja tudi tisto duhovništvo drugega reda (sacerdotium secundi ordinis), ki ga prejmejo prezbiterji.

Duhovnik torej ne more nihče biti sam zase in ločeno od drugih; biti ordiniran za duhovnika pomeni biti pridružen duhovniškemu kolegiju, ki ga sv. Ignacij Antiohijski († 110) imenuje »presbyterium«, in biti

³ G. Garrone, *Les prêtres dans l'Eglise d'après la constitution dogmatique 'Lumen gentium'*, v: *Vocation* n. 233, 1966, str. 21; nav. J. Galot, *Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile*, v: *NRTh* 98 (1966) 1051.

na svoji stopnji deležen duhovne oblasti, lastne celotnemu zboru duhovnikov kot škofovskih pomočnikov za skupno službo božjemu ljudstvu (prim. C 28, 2). Škofje so kot enota, kot »zbor«, deležni milosti in poslanstva, ki sta skupno in v celoti podeljena škofovskemu kolegiju, osredotočenemu okoli Petrovega naslednika, rimskega škofa; podobno tudi prezbiterji v odvisnosti od škofovskega kolegija sestavljajo enoto, kolegij, ki je pridružen škofu in ima svoje središče v škofu.⁴

Celotni koncilski nauk o duhovništvu, nauk, ki je znova poklical v zavest tisto, kar je bilo v prvih časih Cerkve mnogo bolj uresničeno kakor pozneje, bo na ravni sodelovanja, prijateljstva in ljubezni pospeševal stike med škofom in duhovniki.

Duhovnik ponavzočuje škofa ravno zato, ker je njegov sodelavec. Tako je škof povsod tam, kjer je duhovnik, ki ga on pošlje. Vendar pa duhovnik ni le škofov odposlanec, ni le njegov »namestnik«, njegov »vikar«, kakor tudi škof ni le papežev »vikar« ali »delegiranec«. Duhovnik namreč ponavzočuje tudi Kristusa, je tudi Kristusov »namestnik« (seveda pa ne v tem smislu, kakor da bi mogel kaj storiti »namesto« Kristusa; Kristusov namestnik je le kot vidno orodje Kristusovega nevidnega delovanja); to se uresničuje posebno pri obhajanju evharistične skrivnosti, kjer po duhovnikovi službi postane Kristus navzoč v svoji daritvi. Škofa ponavzočuje duhovnik na drugi način: zaradi svoje pridruženosti škofovi pastirski službi, zaradi svojega sodelovanja s škofom v dušnem pastirstvu — v tem pogledu napravlja duhovnik škofa navzočega podobno, kakor sodelavec ponavzočuje predstojnika, od katerega zavisi, čigar del skrbi in odgovornosti je prevzel nase. Duhovniki »v posameznih občestvih vernikov na neki način ponavzočujejo škofa, s katerim so zvezani v duhu zaupanja in velikodušnosti, in delno prevzemajo njegove naloge in njegovo skrb ter opravljajo to z vsakodnevno prizadevnostjo« (C 28, 2).

3. Duhovnikov odnos do sveta, v katerem živi

Prezbiterat je deležnost tistega duhovništva, katerega polnost je v škofu kot udu celotnega zbora škofov. Zato je treba duhovnikove naloge pojmovati podobno kakor škofove, čeprav seveda v odvisnosti od škofa. Konstitucija o cerkvi navaja tri škofovske službe. Na prvem mestu je učiteljska služba, nato posvečevalna in vodstvena (C 25; 26; 27). Tudi med duhovnikovimi službami je na prvem mestu navedeno »oznanjevanje evangelija«. Kakor za škofo tako velja tudi za prezbiterja: »Med glavnimi nalogami škofov zavzema prvo mesto oznanjevanje evangelija« (C 25, 1). V odloku o službi in življenju duhovnikov je rečeno: »Duhovniki imajo kot sodelavci škofov za svojo prvo dolžnost to, da vsem oznanjajo božji

⁴ Prim. J. Giblett, *I presbiteri collaboratori dell'ordine episcopale*, v: G. Baraúna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 892 in tam navedeno literaturo. — Dalje G. Rambaldi, *Natura e missione del Presbiterato nel decreto »Presbyterii Ordinis«*, n. 2. Genesi e contenuto del testo; v: *Gregorianum* 50 (1969) 239—261.

evangelij« (D 4, 1). V časovnem redu ima torej po gledanju koncila oznanjevanje evangelija brez dvoma prvo mesto.⁵

Drugače je, če gledamo vrednostno. Tu ima najvišje mesto tisto opravilo, s katerim se izvršuje evharistična daritev. »Svojo sveto službo opravljajo predvsem v evharističnem bogoslužju« (C 28, 1), pravi konstitucija o duhovnikih. Odlok o službi in življenju duhovnikov pa pravi, da duhovniki »v skrivnosti evharistične daritve opravljajo svojo najodličnejšo nalogo« (D 13, 3). Odlok je boljše kakor konstitucija spravil v enoto gledanje na različna duhovniška opravila, in sicer s tem, da je božje ljudstvo postavil za izhodišče gledanja na prezbiterat. Tako se službeno duhovništvo naslanja na splošno duhovništvo in ima za svoj cilj udeležitev vsega tistega, na kar je naravnano to splošno ali skupno duhovništvo (D 2, 4).

Med oznanjevanjem evangelija in evharistično daritvijo je nepretrgana zveza. Pridigovanje je »sveta služba«, kakor to pravi sv. Pavel, neke vrste liturgija, ki teži za tem, da bi tisti, katerim je božja beseda namenjena, postali prijetna daritev Bogu. In ta duhovna daritev se dovrši v zakramentalni evharistični daritvi. Z druge strani pa pravi odlok, da je »evharistija studenec in višek vsega oznanjevanja« (D 5, 2).

S tem dvojim pa je v nepretrgani zvezi tudi tretja naloga duhovnikov, to se pravi pastirsko vodstvo vernikov (D 6, 1).

Vsa duhovniška opravila spravlja v enoto odnos do božjega ljudstva, to je do Cerkve. Pri laikih je zakramentalno, posebej evharistično življenje, in pa pričevanje vere nekaj analognega zakramentalni funkciji in pridiganju, kakršna pripadata duhovniku. A duhovništvo škofov in prezbiterjev ima poleg tega še nekaj več. Škofom in v odvisnosti od njih duhovnikom gre pastirska naloga voditi krščansko ljudstvo; to je opravilo, ki je za službeno duhovništvo posebej značilno.⁶ Seveda pa ta »več« ni nikakršen »privilegij« v smislu predpravil na svetnem družbenem področju, marveč je »diakonia«, »ministerium«, tj. služenje, strežba, na kakršno misli Kristus, ko pravi: »Sin človekov ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr. 10, 45). In pri duhovniku (in škofu), ki tisti svoj »več« v primerjavi z laikom vzame res tako, kakor mu narekuje vera, se tudi dejansko pozna, da gre tu resnično za služenje v korist vernikov in prek njih tudi v korist »sveta«.

Kajpada smo s tem omenili samo en vidik prezbiterjevega odnosa do sveta, tisti vidik, ki je v zvezi s prezbiterjevim odnosom do vernih laikov in do škofovskega kolegija. A koncil ne misli le na to.

Po gledanju koncila duhovnika njegovo posvečenje naravnost naravnava na svet, čeprav seveda ne v smislu »posvetnosti«. Koncil je brez dvoma zelo močno naglasil načelo »inkarnacije«. Duhovniki so »postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga, da darujejo dari in daritve za grehe, zato občujejo z drugimi ljudmi kakor z brati. Tako je tudi Jezus, božji Sin, poslan od Očeta ljudem kot človek, prebival med nami

⁵ Prim. J. Galot, v op. 3 n. d. 1053.

⁶ Prim. J. Galot, v op. 3 n. d. 1054.

in se je hotel v vsem izenačiti z brati, razen v grehu ... Duhovniki nove zaveze so po svojem poklicu in posvečenju na neki način odbrani sredi božjega ljudstva, vendar ne ločeni, niti od ljudstva niti od posameznega človeka, ampak da se popolnoma posvetijo delu, za katero jih je Gospod poklical« (D 3). Nikakor ne gre, da bi spravljali v nasprotje duhovnikovo osebno svetost in apostolsko delovanje: oboje je med seboj povezano in se medsebojno krepi. Duhovnik ostane človek, ki je posvečen Bogu in ki se kot »živo orodje Kristusa večnega duhovnika« (D 12, 1) daje v službo človeštvu. Tudi celibat naj duhovniku le olajša službo Cerkvi in »svetu«; saj se duhovniki s celibatom, »ki ga držijo zaradi nebeškega kraljestva, na nov in odličen način posvetijo Kristusu; laže in z nedeljenim srcem se ga držijo, se svobodneje po njem in z njim posvečajo službi Bogu in ljudem« (D 16, 2; prim. DV 10).

Duhovniškemu življenju je dana oznaka neke dialektike: v svetu, a ne od sveta; z ljudmi in za ljudi, in vendar v imenu nekega drugega načela, kakor so zemeljska načela. Duhovnik ne bi bil **resnično poslan**, če bi ne živel z ljudmi in za ljudi, pa tudi ne, če bi docela šel s tokom tega sveta (D 3; pa tudi 4; 5; 6; 17).⁷ Kajpada je ta dialektika službenega

*

duhovništva samo nekakšen odsev dialektike celotne Cerkve v svetu; zato bi bilo treba marsikaj, kar najdemo v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, naobrtni posebej na duhovnike.

*

Tematike, naznačene v naslovu sestavka, smo se dotaknili le na kratko. S tem naj bi se znova spomnili na tiste vélike linije nauka 2. vaticanskega koncila, ki so pastoralno zelo važne. Duhovništvo moramo danes spet bolj jasno gledati v luči celotne skrivnosti Cerkve. Cerkev je tista, ki nam daje razumeti, kako in zakaj službeno duhovništvo temelji na skupnem duhovništvu vseh vernikov (tudi nosivec službenega duhovništva še ostane vključen v skupno duhovništvo kot tisto, kar je za zveličanje posameznika pravzaprav najbolj odločilno); celotna struktura Cerkve nam pomaga razumeti položaj prezbiterata v »hierarhičnem« občestvu (nikar spet ne mislimo, da je »hierarhija« nekaj juridičnega v smislu svetnega prava, ko gre vendar samo za neki red, ki ga je dal Kristus Cerkvi kot — tudi vidnemu — sredstvu za doseganje odrešenjskih ciljev), to se pravi zedinjenost z episkopatom in hkrati odvisnost od njega. Oblikovanje in razvoj cerkvenega občestva nakazuje različne naloge duhovnikov in jih zedinja v enoto, a ne zato, da bi jih napravilo za nekakšno »kasto«. Oznanjevanje evangelija, ki dosega svoj višek v obhajanju sv. evharistije, in neprestana graditev Cerkve zahteva navzočnost nekoga, ki je posebno orodje dobrega pastirja, Kristusa. Kdor skrivnost »službenega« duhovništva ločuje od skrivnosti celotne Cerkve, v kateri se uveljavlja Kristusova skrivnost, sploh ne more imeti pravega pojmovanja o

⁷ Glej obrazložitev k osnutku iz l. 1965: Relatio de n. 1 E.

službenem duhovništvu in bo neprestano zahajal v psevdoprobleme. Cerkev od prezbiterja zahteva hkrati neko osebno svetost in zato neko »ločenost« (a niti malo ne v smislu kastovstva), obenem pa s prav takšno nujnostjo tudi zavzetost za »svet«, pri čemer prav pojmovani celibat ni ovira, marveč ravno nasprotno, kakor nam to dokazujejo tisočeri duhovniki, katerih življenje je bilo velik blagoslov celo za najbolj »svetni svet«: odsev Kristusovega duhovništva, zunaj katerega ni nikakega pravega duhovništva.

Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve

Anton Nadrah

MOMENTUM LAICORUM IN RELATIONE AD SENSUM FIDEI IN ECCLESIA

Summarium: Articulus iste praeprimis partem laicorum relative ad conservationem et evolutionem depositi fidei monstrare vult. Operationibus Spiritus Sancti in animis fidelium breviter descriptis theologiam de sensu fidei adiuvere laicos ad inveniendum eorum locum verum in Ecclesia monstratur. Deinde theologiam laicatus magna ex parte dependere a progressu elaborationis theologiae de operationibus Spiritus Sancti et versavice ostenditur. Quae omnia elucidantur ex textibus S. Scripturae et Concilii Vaticani II.

Drugi vatikanski koncil je poudaril pravo mesto laikov v Cerkvi. Niso poklicani le k dejavnemu sodelovanju v liturgiji in pri apostolatu, ampak tudi pri ohranjanju in pri napredujočem spoznanju »zaklada vere«. Verski čut jih za to usposablja.

Kadar slišimo o verskem čutu, pomislimo na moderniste in njihovo napačno pojmovanje verskega čuta. Teologi so se prav zaradi nepravilnega pojmovanja verskega čuta pri modernistih bali uporabljati ta izraz. Vendar že ob vprašanju o Marijinem vnebovzetju okrog leta 1950 in pozneje zasledimo več razprav o tem.

Razprava hoče v zvezi z verskim čutom pokazati mesto laikov v Cerkvi zlasti glede ohranjanja in razvoja razodetega nauka. Pri tem hoče obenem na kratko osvetliti delovanje Svetega Duha v zvezi z delovanjem verskega čuta. Na prvem mestu pa pojasnjuje pojem verskega čuta.

I. Pojem verskega čuta

V vsakdanjem življenju govorimo o umetniškem čutu, kritičnem čutu, praktičnem čutu, moralnem čutu ipd. Človek ki nima izostrenega umetniškega čuta, bo kič više cenil kakor resnično umetnino. Kdor ima prave pojme o tem, kaj je umetnost, bo znal kar nekako spontano presoditi, kaj ima umetniško vrednost in kaj ne. Kdor presoja po umetniškem čutu, se pri tem ravna po nekih pravilih, ki določajo, kaj je umetniško in kaj ni. Podobno velja za kritični, praktični in moralni čut. Čeprav je odločanje tistih, ki se ravnaajo po teh »čutih«, nekako spontano, skoraj instinktivno, ni slepo, ampak ima za svoj temelj umsko udejstvovanje.

Tudi na verskem področju imamo poseben čut, verski čut (sensus fidei). Zanj so teologi v zgodovini uporabljali različne izraze, npr. čut vernikov (sensus fidelium), soglasje vernikov (consensus fidelium), čut Cerkve, krščanski čut, vera krščanskega ljudstva. Zdaj prevladuje predvsem izraz verski čut, ki ga uporablja tudi 2. vatikanski koncil.¹ Vsi ti in še drugi izrazi ne pomenijo popolnoma iste vsebine. Nastali so v različnih časih kot posledica različnega gledanja na vprašanje verskega

¹ C 12, 1; 35, 1; D 9, 2. Koncilski odloki uporabljajo tudi izraz krščanski čut (CS 52, 3 in 62, 6). Večkrat dobimo v njih izraz religiozni čut (B 119, 1; 124, 2; N 2, 1; VS 4, 4; CS 59, 1), ki ima v glavnem drugačen pomen.

čuta.² Zato je razumljivo, da se definicije, ki jih posamezni avtorji navajajo za verski čut, večkrat ne ujemajo.

Congar navaja kot skupno osnovo različnim pojmovanjem verskega čuta naslednjo definicijo: »Verski čut je božji dar (dar Svetega Duha), ki se nanaša na obojno realnost vere, objektivno in subjektivno, in pripada hierarhiji ter vsemu telesu vernikov skupaj ter zagotavlja Cerkvi nespremenljivo vero.«³ Objektivna realnost vere pri tem pomeni zaklad pojmov in stvarnosti, ki sestavljajo tradicijo, subjektivna realnost pa se nanaša na dej verovanja, sprejemanja razodetja. Lahko bi rekli, da je verski čut poseben nadnaravni vzgib, razsvetljenje razuma, nadnaravni instinkt, ki izhaja iz vere in iz darov Svetega Duha. Ta čut se nanaša na vse, kar zadeva vero. Je neke vrste organ, ki deluje na duhovni način. Z njim božje ljudstvo spoznava izročeno vero. Čeprav omogoča nekakšne instinktivne sodbe glede vsebine vere, ni instinkt v pravem pomenu besede, temveč poseben način spoznavanja. Vsebina, ki nam jo posreduje verski čut, ni samo rezultat umskega udejstvovanja, ampak še bolj konkretnega izkustva, katerega si pridobimo zaradi predhodnih doživetij in spoznav.

Kolikor milost vere spopolnjuje našo razumsko spoznavno zmožnost, se imenuje »luč«. Kakor govorimo o luči naravnega razuma, govorimo tu o luči vere.⁴ Luč vere je zaznavajoča milost, ki nam podarja nove oči, »oči vere« (Ef 1, 18), s katerimi moremo videti od Boga razodeto resnico kot res od Boga razodeto.⁵ Luč vere igra posebno važno vlogo v verskem čutu. Ker vzpostavlja notranjo sorodnost človeka s predmetom vere, more vernik z lučjo vere v verskih stvareh presojati na osnovi sorodnosti bistva.

Pojma verski čut in soglasje vernikov se večkrat zamenjujeta, zato je treba poudariti, da soglasje vernikov pomeni enotno, iz vere nastalo izražanje vere celotnega občestva verujočih in predpostavlja verski čut. Soglasje vernikov je mogoče statistično ugotoviti, verski čut pa je treba teološko utemeljiti.⁶

II. Upoštevanje verskega čuta daje pravo mesto laikom v Cerkvi

Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o verskem čutu v zvezi s Kristusovo preroško službo, in sicer najprej v drugem poglavju, o božjem ljudstvu (C 12, 1), nato v četrtem poglavju, o laikih (C 35, 1). Konstitucija pravi, da je »sveto božje ljudstvo deležno tudi Kristusove preroške službe, in sicer s tem, da razširja živo pričevanje za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni ter prinaša Bogu hvalno daritev, sad ustnic, ki slave njegovo ime« (C 12, 1). »Kristus, veliki prerok ...,

² Prim. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Heidelberg 1950, 68 sl.

³ Y. Congar, Jalons pour une Théologie du laïcité, Paris 1954, 398.

⁴ Prim. sv. Tomaž, Summa th. 1 q. 12 a. 2; 1—2 q. 109 a. 1 in ad 2.

⁵ Prim. F. Malmberg, v: LThK² IV (1960) 942 sl.

⁶ Prim. M. Seckler, v: LThK² IV (1960) 945—948.

izvršuje svojo preroško službo do polnega razodetja svoje slave ne le po hierarhiji, ki uči v njegovem imenu in v njegovi moči, ampak tudi po laikih. Zato jih Kristus postavlja za svoje priče in jih usposablja s čutom vere in z milostjo besede (prim. Apd 2, 17—18; Raz 19, 10), da bi moč evangelija sijala v vsakdanjem življenju« (C 35, 1).

1. Delež božjega ljudstva pri sprejemanju, ohranjevanju, posredovanju in uresničevanju razodetja

Verski čut igra nenadomestljivo vlogo že pri sprejemanju razodetja, »kajti s tem verskim čutom, ki ga budi in podpira Duh resnice, božje ljudstvo pod vodstvom svetega učiteljstva, kateremu je zvesto poslušno, sprejema ne človeško besedo, marveč, kar resnično je, božjo besedo« (C 12, 1). Luč vere in darovi Svetega Duha napravijo kristjana sposobnega za spoznavanje in sprejemanje nadnaravnih stvarnosti.

Božje ljudstvo se prav s pomočjo verskega čuta neomahljivo »oklepa vere, ki je bila enkrat izročena svetim« (C 12, 1). Na ta način je udeleženo pri ohranjanju verskega nauka. Razodetje je živa posest božjega ljudstva in se zato ne more izgubiti. Vsa Cerkev je nosivka pravovernosti.

Vlogo laikov pri ohranjanju zaklada božje besede lepo pojasnjuje dogmatična konstitucija o božjem razodetju, ko pravi, da se tega zaklada »oklepa vse sveto ljudstvo, zedinjeno s svojimi pastirji, in vztraja v skupnosti, v lomljenju kruha in v molitvi (prim. Apd 2, 42 grško), tako da vlada edinstveno soglasje škofov in vernikov v stanovitnosti, v življenju in v izpovedi izročene vere« (BR 10 1).

O vlogi vernikov pri ohranjanju pravega nauka je veliko pisal kardinal Newman.⁷ Dobro je raziskal dobo arianizma in ugotovil, da je krščansko ljudstvo v tem času ohranjevalo in ohranilo pravo vero, medtem ko je bilo cerkveno učiteljstvo nedejavno ter je bilo celo veliko število škofov nezvestih. Verniki so se odločno uprli arianizmu in se postavili na stran pravovernih škofov. Newmanova razprava v reviji *The Rambler* je dvignila veliko prahu. Njegove misli so pozneje nekoliko dopolnili. Pretirana je bila njegova trditev, da cerkveno učiteljstvo v 4. stoletju ni bilo aktivno sredstvo nezmotljivosti. Naš mariolog Balić pravilno pravi, da je dovolj, da se spomnimo različnih škofov, ki so jih arijanci izgnali zaradi njihove pravovernosti, in se bomo prepričali o nasprotnem.⁸ Lebreton, ki je pozneje raziskoval zgodovino arianizma, je ugotovil, da ne gre za neskladje med verniki in hierarhijo, kot je to pretiraval Newman, ampak med vero ljudstva in tveganimi spekulacijami teologov, h katerim so se prištevali tudi mnogi škofje.⁹

⁷ J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1961; uvod napisal J. Coulson (str. 1—49). Prva izdaja v: *The Rambler*, julija 1859, 198—230.

⁸ C. Balić, *Il senso cristiano e il progresso del dogma*, v: *Gregorianum* 33 (1952) 123.

⁹ J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, v: *Rev. d'Histoire ecclés.* 19 (1923) 481—506 in 20 (1924) 5—37.

Newman dobro pojasni, kako in zakaj se v težkih okoliščinah verno ljudstvo bori za svojo vero in jo hoče na vsak način ohraniti. Kakor organizem, če se vanj vrine kak tuj element, trpi in se bori, dokler ga ne odstrani, tako se krščansko občestvo, ki živi iz duha vere, v katerem prebiva Sveti Duh s svojo milostjo in svojimi darovi, brani, vzdihuje in trpi, če se začnejo razširjati krivi nauki in napačna načela.¹⁰ V moči verskega čuta krščansko ljudstvo napačno in veri nasprotno novatorstvo spozna in ga zavrne ter ostane zvesto krščanskemu izročilu.

Pri posredovanju izročila je dejavna vsa Cerkev. Izročilo ni samo v oznanilu, ampak na globlji način v sami krščanski stvarnosti. Verniki posredujejo izročilo s poučevanjem in vzgojo ter z življenjem po veri.

Laiki so imeli in bodo vedno imeli važno mesto v poučevanju in vzgoji. Ne gre za poučevanje *ex cathedra*, ampak za znanstveno in katehitično poučevanje. Spomnimo se le na vlogo, ki jo imajo starši pri verskem pouku in vzgoji svojih otrok. Krščanski starši napravijo krščanske otroke. V zgodovini imamo primere, ki kažejo, da se je krščanska vera ohranjela le po posredovanju laikov. Spomnimo se na japonske kristjane, ki so dolgo dobo ohranili pravo vero, čeprav niso imeli nobenega duhovnika v svoji sredi.

Nikoli ne bomo mogli dovolj poudariti važnosti verskega življenja laikov. Njihovo izpovedovanje vere zelo učinkovito posreduje evangelij, ki tako postane dejavno izročilo.

Lepo pravi Congar, da posredovanje vere pomeni izvrševanje duhovnega materinstva Cerkve.¹¹

Pri krščanskem življenju igra važno vlogo verski čut, saj s pomočjo tega čuta božje ljudstvo vero »v življenju na polnejši način uresničuje« (C 12, 1). V veri gre za skrivnosti in za resnice, ki jih Cerkev veruje vključno v drugih resnicah in niso še prišle v živo zavest božjega ljudstva. Edino življenje po teh resnicah jih more učinkovito posredovati naprej. Lepo pravi Blondel, da to, česar človek ne more popolnoma razumeti, more izvrševati in z izvrševanjem bo obdržal v sebi živo zavest te stvarnosti celo za napol temne stvari. Zaklad izročila, ki bi ga slabost spomina in omejenost zmožnosti spoznavanja nujno popačila, če bi nam bil izročen v popolnoma intelektualni obliki, moremo posredovati naprej le, če ga zaupamo praktični pokorščini ljubezni.¹²

2. Delež božjega ljudstva pri napredujočem spoznavanju razodetja in pri razvoju dogem

Z verskim čutom božje ljudstvo »s pravilnim presojanjem« v vero »globlje prodira« (C 12, 1). Gre torej za napredovanje v spoznavanju razodetega zaklada. Svetopisemski teksti nam bodo o tem marsikaj pojasnili.

¹⁰ J. H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens*, nemški prevod, v: *Ausgew. Werke III*, Mainz 1940, 216.

¹¹ Y. Congar, *La Tradition et les traditions II*, Paris 1963, 92.

¹² M. Blondel, *Histoire et dogme*, v: *La Quinzaine* 56 (1904) 444.

»Zaradi tega tudi mi od dne, ko smo to slišali (namreč o tisti ljubezni zvestih Kološanov do Pavla in njegovih tovarišev, ki ima svoj nadnaravni izvor v Svetem Duhu), ne nehamo za vas moliti in prositi, naj bi vi popolnoma spoznali njegovo voljo v vsej duhovni modrosti in razumnosti« (Kol 1, 9). Gre za spoznanje božje volje s pomočjo dveh darov Svetega Duha, ki ne posredujeta le teoretičnega, ampak predvsem praktično spoznanje, katero naj človeka usposobi tako živeti, da bo Bogu všeč.¹³

»In to prosim, da bi vaša ljubezen bolj in bolj rasla v spoznanju in vsaki razumnosti« (Flp 1, 9). Sv. Pavel prosi Boga, naj bi dal cerkveni občini, da bi rasla v ljubezni s poglobljenim spoznanjem razodetih resnic in božje volje ter z zdravo sodbo v praktičnih vprašanih npravnega reda. Filippljani so se pred kratkim spreobrnili in niso še imeli krščanske tradicije. Vsak dan jim je stavljal nova vprašanja, ki so jih morali reševati. Iz vere izvirajoči čut za vse, kar zadeva vero, naj bi jim pomagal pri spoznavanju, kaj je pravilno.¹⁴

»Odkar sem slišal o vaši veri v Gospodu Jezusu in o ljubezni do vseh svetih, se zato tudi jaz neprenehoma zahvaljujem za vas in se vas spominjam v svojih molitvah: naj vam Bog našega Gospoda Jezusa Kristusa, Oče veličastva, da duha modrosti in razodetja, da bi ga spoznali, in vašemu srcu razsvetljene oči, da bi vedeli, kakšno je upanje, v katero vas je poklical, kakšno bogastvo veličastne njegove dediščine pri svetih« (Ef 1, 16—18). Za pravo spoznanje Boga je potreben poseben nadnaravni čut (prim. 1 Kor 2, 9—16); oči srca morajo biti posebej razsvetljene.¹⁵

V vseh treh primerih gre za vedno globlje spoznavanje razodetja in za njegovo uporabo v življenju vernikov. Značilno je, da Pavel prosi Boga za pomoč pri spoznavanju. Delovanje verskega čuta v božjem ljudstvu je torej odvisno tudi od molitve. Čim bolj bo Cerkev prežeta z molitvenim življenjem, tem bolj bo napredovala v spoznavanju razodetega nauka.

»Vi pa imate maziljenje od Svetega [Jezusa Kristusa] in veste vse... In vi — maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, v vas ostane in vam ni treba, da bi vas kdo učil: marveč kakor vas o vsem uči njegovo maziljenje, to je tudi resnično in ni laž; kakor vas je poučilo, v njem [Kristusu] ostanite« (1 Jan 2, 20. 27). Ti dve vrstici sta vzeti iz tistega dela Janezovega pisma, v katerem svari maloazijske vernike pred krivoverci. Kristjani so prejeli Svetega Duha in vedo vse, kar je potrebno za spoznanje resnice. Maziljenje je trajen dar, Sveti Duh, ki so ga prejeli pri krstu in birmi. Zaradi tega so sedaj zmožni razločevati resnico od zmote. Gre za poseben verski čut, ki trajno deluje, kajti maziljenje Svetega Duha, ki so ga prejeli od Kristusa, ni prehoden dar, ampak ostane stalno v njih pod pogojem, da ga ne izgube. Kdor se ravna po verskem čutu, ostane v zvezi z Jezusom.¹⁶

¹³ Prim. K. Staab, Die Briefe des Apostols Paulus, Würzburg 1954, 49.

¹⁴ Prim. K. Staab, Die Briefe 33.

¹⁵ Prim. K. Staab, Die Briefe 11 sl.

¹⁶ Prim. J. Reuss, Die Briefe des Apostols Paulus, Würzburg 1952, 119 sl.

Pri tem in pri prejšnjih treh primerih vidimo, da apostola Pavel in Janez govorita o delovanju verskega čuta pri delnih cerkvah, pri cerkvenih občinah, katerim sta pisala svoja pisma. Delne cerkve lahko v različni meri napredujejo v spoznavanju vere. S svojimi spoznanji in izkušnjami morejo v marsičem obogatiti vesoljno Cerkev.

Dogmatična konstitucija o božjem razodetju pravi, da »izročilo, ki je od apostolov, napreduje v Cerkvi ob podpori Svetega Duha: raste namreč spoznanje izročene stvari in besed po razmišljanju in proučevanju vernikov, ki jih premišljujejo v svojem srcu (prim. Lk 2, 19 in 51), po notranjem spoznanju duhovnih stvari, ki so ga deležni, in po oznanjevanju tistih, ki so prejeli s škofovskim nasledstvom zanesljivo karizmo resnice. Cerkev namreč vztrajno teži v teku stoletij k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne dopolnijo božje besede« (BR 8, 2).

Vera je dar in dejavnost. Tudi pri verskem čutu gre za dar od zgoraj in za našo dejavnost, ki je dostikrat le v tem, da odstranjamo ovire. Tu velja Bergsonov stavek: »Bog je ustvaril ustvarjavce.¹⁷ Seveda je končno tudi vsa naša dejavnost podarjena.

Za verovanje je najprej potrebno poslušanje, toda pri verovanju sodeluje srce in razum. Potrebno je misliti in delovati. Kristus je rekel: »Kdor v me veruje, bo dela, ki jih jaz izvršujem, tudi sam izvrševal; in še večja ko ta bo izvrševal, ker grem k Očetu« (Jan 14, 12). Sv. Pavel pravi: »Mi pa nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval... Mi pa imamo misel Kristusovo« (1 Kor 2, 12 16). Ti teksti in še drugi (npr. Jan 3. 15. 36; 5, 24; 6, 47; 1 Jan 5, 10) kažejo, da je vera v kristjanu dejavna stvarnost, ne samo v moralnem in mističnem redu ampak tudi v redu mišljenja. Hierarhija računa z verniki, jih spodbuja, naj razmišljajo in razvijajo, kar so slišali od učiteljstva.¹⁸

Delovanje verskega čuta, s pomočjo katerega posamezni kristjani in končno vsa Cerkev napreduje v spoznavanju razodetja, je v veliki meri odvisno od svetosti posameznih kristjanov. Congar pravi, da Cerkev živi zlasti v svetnikih in po svetnikih.¹⁹ Prepričanje vseh časov je, da življenje svetnikov pomaga razumeti sv. pismo, ker je svetnike navdihoval isti Sveti Duh kakor sv. pismo.²⁰ Ko je Pij XI. govoril o sv. Tereziji DJ, je rekel, da je življenje svetnikov božja beseda v tem pomenu, ker po svetnikih Bog posreduje nekatere stvari svetu.²¹

Kako je globoko krščansko življenje, življenje po božji volji, pomembno za vedno globlje spoznavanje razodetja, ali bolje, osrednje osebnosti razodetja, nam pove sv. Janez: »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta je, ki me ljubi; a kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel« (Jan 14, 21).

¹⁷ Nav. Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, 104.

¹⁸ Y. Congar, *Jalons* 403; prim. tudi Z. Alszeghy-M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, 94—97.

¹⁹ Y. Congar, *La Tradition* 206.

²⁰ Prim. sv. Avguštin, *Contra mendacium* 15, 26—27; PL 40, 506.

²¹ Pij XI., nav. A. Combes, *Introd. à la doctrine spirituelle de Sainte Thérèse*, Paris 1946, 24.

Kakor velja, da je verski čut bolj dejaven pri tistih, ki globlje versko žive, velja tudi nasprotno, da je njegovo delovanje mnogokrat ovirano, ker kristjani ne žive, ali vsaj ne v polni meri, globokega krščanskega življenja. Kjer ni več vere, tam ne moremo več govoriti o verskem čutu, saj ta izvira iz vere. Nadalje moramo upoštevati, da je Cerkev tudi Cerkev grešnikov in da je v njej prisoten tudi »knez tega sveta«

V zvezi z razvojem dogem je postalo vprašanje o verskem čutu zelo aktualno. Cerkveno učiteljstvo je opredelilo verski resnici o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju, ki v svetem pismu nista izrečno razodeti, niti ju ni mogoče po logičnem sklepanju s popolno jasnostjo izvajati iz ostalih razodetih resnic.

Petavius govori o običajih, ki so bili po navdihu Svetega Duha vpeljani v Cerkev »ne po moči zapovedi, ampak po nekem tihem soglasju ljudstva in klera«. Pri tem navaja besede sv. Avguština, ki pravi, da Bog posreduje nekatere resnice, kakor da bi jih razodel, ne na izreden način, ampak na reden način, npr. v obliki odgovora, ki ga daje na molitve vernikov. Petavius misli, da je Cerkev na ta način prišla do spoznanja resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju.²² Tu ne gre za novo razodetje, ampak za razsvetljenje duše, po katerem se razpršijo megle, ki so zakrivala to ali ono resnico.

Po mnenju teologov je verski čut vernikov posebno učinkovit pri razvoju dogem, ki morejo zadevati občutljivost srca, zlasti pri resnicah, ki se nanašajo na Marijo. Marin-Sola pravi, da tisto, kar je treba ali se ne sme reči o »vredni materi«, velja še v večji meri za »vredno božjo Mater«. Ljubeče sinovo srce je boljši razsodnik kakor hladna logika kakega učenjaka.²³

Božje ljudstvo vsak dan izgovarja angelove besede »milosti polna« in Elizabetine besede »blagoslovljena si med ženami«. Pri bogoluzju večkrat sliši: »Blagrovali me bodo odslej vsi rodovi, zakaj velike reči mi je storil On, ki je mogočen in je njegovo ime sveto« (Lk 1, 48 sl.). Balić pravi, da ob teh besedah krščansko ljudstvo s spontanim pogledom odkrije različne Marijine privilegije, ko razmišlja o najbolj notranjih vezeh, ki družijo Jezusa in Marijo, kajti Mati ima po milosti to, kar ima Sin po naravi.²⁴

Precej teologov daje verskemu čutu prvenstveno vlogo pri odkritju in utrjevanju resnic o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju. Melchior Cano pravi, da je krščansko ljudstvo »pretreseno, presunjeno in trpi«, kadar sliši, da je bila Marija podvržena izvirnemu grehu.²⁵ Neki španski teolog je vzkliknil: »Nočem slišati, ne prenesejo moja ušesa.«²⁶ Prav tako velja za Marijino vnebovzetje. »Ne morem slišati«, »ne morem

²² Petavius, De Incarnatione 14, 2, 10; nav. C. Balić, Il senso cristiano 116.

²³ Marin-Sola, L'Évolution homogène du dogme catholique² I, Fri-bourg 1924, 330 sl.

²⁴ C. Balić, Il senso cristiano 120 sl.

²⁵ Melchior Cano, De locis theologicis 12, 10.

²⁶ Prim. Marin-Sola, L'Évolution I 364.

si misliti«, »upira se mojim ušesom«, so izrazi, s katerimi so teologi jasno izpovedovali, da Marijino telo ni moglo biti hrana črvom.²⁷

Krščansko ljudstvo je našlo razlog, zaradi katerega Marija ni mogla biti sužnja satanu in njeno telo ni moglo strohneti ali biti hrana črvom, predvsem v ljubezni vsemogočnega Sina do svoje Matere.

Verski čut, ki dobiva hrano pri poslušanju božje besede, pri obhajanju praznikov, pri molitvi, privede krščansko ljudstvo do vedno večje jasnosti. Tako postane tisto, kar je bilo prej le verjetno, gotovo in končno cerkvena oblast to potrdi kot od Boga razodeto.²⁸

V pojmu verskega čuta je vključeno spoznanje, da se razvoj dogem izvrši v soustvarjajoči subjektivnosti vernikov. Razodetje je z ozirom na človeka neizčrpno. V veri se sicer oklenemo Boga z vsem srcem in sprejmemo njegovo razodetje kot celoto, toda priti moremo le do delnega spoznanja tega, kar verujemo. Verski čut je pri tem subjektivna podlaga za vedno zrelejše spoznavanje razodetega zaklada in obenem organ življenjskega dojemanja vere.²⁹

Nekateri teologi govore pri razvoju dogem o spekulativni ali teološki poti ter o poti verskega čuta. Filograssi, ki je zelo zaslužen za razjasnitev problemov glede Marijinega vnebovzvetja, pravi, da ni bila nobena dogma definirana samo po poti verskega čuta.³⁰ Prav tako bi lahko rekli glede spekulativne poti. Pri njej ne gre le za teološko razglabljanje, ampak tudi za delovanje verskega čuta, kajti teologi sami spadajo k vernikom in obenem upoštevaajo čut vernikov.³¹

Vloga, ki jo imajo teologi pri raziskovanju razodetja in pri razvoju dogem, ni majhna. To priznava tudi drugi vatikanski koncil, ko pravi, da se morajo razlagavci sv. pisma truditi »za to, da bi smisel sv. pisma popolneje spoznali in pojasnili ter bi sodba Cerkve dozorela tako rekoč iz opravljenega študija« (BR 12, 3).

Melchior Cano daje pravo mesto teologom, ko pravi, da se na verski čut vernikov ne bi smeli sklicevati v težjih vprašanjih, katera morejo poznati le bolj izobraženi. Če bi glede teh vprašanj hoteli zvedeti sodbo preprostih vernikov, bi bilo isto, kakor če bi od slepega človeka zahtevali čut vida.³²

Navadno pri razvoju nauka, bolje rečeno, pri vedno globljem spoznavanju razodetja, sodeluje verski čut vseh vernikov, delo teologov in cerkveno učiteljstvo. Tako more biti verski čut začetek in pot k spoznanju kake razodete resnice. Temu se pridruži raziskovanje teologov in končno avtoritativna beseda cerkvenega učiteljstva.

²⁷ C. Balić, *Testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis* I, Romae 1948, 208—210; 248—251; 264—267; II, Romae 1950, 74—76.

²⁸ C. Balić, *Il senso cristiano* 121 sl.

²⁹ Prim. M. Seckler, v: *LThK*² IV (1960) 946.

³⁰ I. Filograssi, *Traditio divino-apostolica et Assumptio B. M. Virginis*, v: *Gregorianum* 30 (1949) 470.

³¹ Prim. Z. Alszeghy-M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, 110 sl.

³² Melchior Cano, *De locis theol.* IV, c. postr. ad 14.

3. Delež božjega ljudstva pri nezmotljivosti Cerkve

V zvezi z nezmotljivostjo smo navajeni govoriti predvsem o papeževi nezmotljivosti. Od 19. stoletja in zlasti od 1. vatikanskega koncila naprej so teologi razpravljali predvsem o tej nezmotljivosti, o nezmotljivosti Cerkve pa skoraj niso govorili. V shemi o Cerkvi, ki je bila na 1. vatikanskem koncilu predložena koncilskim očetom 21. januarja 1870, o kateri pa niso razpravljali, je tudi poglavje o nezmotljivosti Cerkve. Tam je zapisano, da je dar nezmotljivosti navzoč v učiteljstvu. Komentar pravi, da je pravi subjekt nezmotljivosti učiteljstvo. On njega se razteza na vso Cerkev.³³ Tekst sheme o Cerkvi, ki jo je pripravil Kleutgen (popravljen prva shema), a ni bila predložena koncilskim očetom v razpravo, kaže, da subjekt nezmotljivosti ni samo učiteljstvo, ampak vsa Cerkev. Seveda je vprašanje, ali ne bi v tedanji dobi koncilski očetje nezmotljivosti vse Cerkve razumeli le v odvisnosti od učiteljstva, kakor pripominja Bertulf van Leeuwen.³⁴

Glede nezmotljivosti Cerkve sta bili v dobi pred 2. vatikanskim koncilom razširjeni predvsem dve mnenji. Po prvem mnenju, ki je bilo skoraj splošno za časa 1. vatikanskega koncila, pripada nezmotljivost prvenstveno cerkvenemu učiteljstvu, vsej Cerkvi pa le drugotno kot odmev in odgovor učiteljstvu. Govorili so o pasivni nezmotljivosti vernikov, ki »obstoji iz pravičnega poslušanja cerkvenega učiteljstva«.³⁵

Po drugem mnenju je tudi božje ljudstvo nezmotno, in sicer v živi posesti vere, v verovanju, kar je treba aktivno razumeti. Nezmotljivost torej ne spada niti k samemu učiteljstvu, niti k samim vernikom, ampak pripada obema. Teologi govore o nezmotljivosti »in docendo«, ki jo ima cerkveno učiteljstvo, in o nezmotljivosti »in credendo«, ki pripada vsemu božjemu ljudstvu.

Temu se pridružuje 2. vatikanski koncil, ko pravi: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje od Svetega (prim. 1 Jan 2, 20 in 27), se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, ko od škofov do zadnjih vernih laikov izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti« (C 12, 1). Podlaga te nezmotljivosti je verski čut in končno Sveti Duh, ki v vernikih deluje.

Po nauku konstitucije o božjem razodetju je celotno božje ljudstvo nosivec zaklada božjega razodetja (BR 10, 1).

Prvo mnenje o nezmotljivosti je nastalo zaradi nepravilnega pojmovanja Cerkve. Kdor ni upošteval delovanja Svetega Duha v Cerkvi, njemu so se zdeli verniki le pasivni element v Cerkvi, ki ga je treba v vsem voditi. V takem pojmovanju je že Möhler videl sled naturalizma, kakor ugotavlja Congar.³⁶ Ko so začeli nezmotljivost bolj povezovati z delova-

³³ Mansi 51, 543 in 580.

³⁴ B. van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, v: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 482 sl.

³⁵ Tako misli A. A. Goupil, *La règle de foi*², Paris 1941, 48; M. Jugie, *Theol. dogm. christian. Oriental. IV*, 484, predstavlja to mnenje kot splošno v katoliški teologiji. Prim. Y. Congar, *Jalons* 400 sl.

³⁶ Y. Congar, *Jalons* 401.

njem Svetega Duha, ki ga je Jezus obljubil, da bi njegova Cerkev živila v resnici, se je ukoreninilo pojmovanje, ki daje pravo mesto laikom v Cerkvi. Tako pridemo do pojmovanja nezmotljivosti, ki je končno ena, a se potencialno deli na tri organsko povezane osebe: papeža, zbor škofov skupaj s papežem in božje ljudstvo. Podobno pojmovanje je mogoče zaslediti že pri Scheebnu.³⁷ Papežu pomaga Sveti Duh, da bi imel vlogo končnega kriterija edinosti in pravovernosti, zboru škofov pomaga Sveti Duh, da bi se ne motil v učenju, ki mu pripada, krščanskemu ljudstvu pomaga Sveti Duh, da bi bilo zvesto ljudstvo, ki bi se oklenilo Boga z živo vero. Čisto nekaj drugega. je reči, da je božje ljudstvo nezmotljivo po oživljanju, ki ga prejema od Svetega Duha, kakor pa reči, da je nezmotljivo, kadar posluša cerkveno učiteljstvo. Sveti Duh namreč povzroča, da je celotna Cerkev nezmotljiva in v njej vsak del po nalogi, ki jo ima v mističnem telesu: celotno božje ljudstvo v verovanju in življenju, učiteljstvo pa v presojanju in vodstvu.

Pravilno pojmovanje vere in razodetja precej prispeva k pravilnemu pojmovanju nezmotljivosti celotnega božjega ljudstva. Bertulf van Leeuwen pravi, da je ravno enostransko pojmovanje razodetja kot skupnosti razodetih resnic in pojmovanje vere kot sprejetja teh resnic povzročilo, da so imeli le učiteljstvo za subjekt nezmotljivosti.³⁸ Toda dejansko pri razodetju ne gre toliko za posredovanje resnic, ampak pri njem Bog »iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14—15) in z njimi občuje (prim. Bar 3, 38), da jih povabi in sprejme v svojo skupnost« (BR 2). Z vero »se človek svobodno ves izroči Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, popolno pokorščino razuma in volje in svobodno pritrudi njegovemu razodetju« (BR 5).

Najbrž se bo treba vsaj nekoliko učiti pri pravoslavnih kristjanih, ki so vedno trdno poudarjali biblično idejo cerkvene skupnosti, katero vodi Sveti Duh k edinosti življenja in nauka. Zato so bili vedno proti ločitvi »učéče« in »poslušajoče« Cerkve. Cerkveno skupnost kot celoto so imeli za subjekt vere in nezmotljivosti.³⁹

O nezmotljivosti verovanja moremo govoriti le, kadar gre za celoto vernikov, »ko od škofov do zadnjih vernih laikov izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti« (C 12, 1). Zadostuje moralno soglasje. Verski čut je sicer sam po sebi nezmotljiv, toda njegovo delovanje se da z gotovostjo poznati le iz moralnega soglasja vsega božjega ljudstva.

Zgodovina nam govori, da so kristjani v celih pokrajinah odpadli od katoliške vere (npr. za časa mohamedanskega osvajanja v 7. stoletju in pozneje, za časa Henrika VIII. na Angleškem, za časa protestantizma v Severni in Srednji Evropi). Moglo bi nastati vprašanje, ali je pri njih verski čut odpovedal.

³⁷ M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, § 11, št. 151 sl.; § 12, št. 159; § 13, št. 181 sl.; § 14, št. 194.

³⁸ B. van Leeuwen, La partecipazione comune 483.

³⁹ Prim. N. Afanassieff, L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe; v: L'Infaillibilité de l'Église, Editions du Chevetogne 1963, 183—201.

Pri teh primerih gre za posamezne, čeprav včasih zelo velike skupine vernikov, ki nimajo jamstva nezmotljivosti v verovanju. Če bi podrobneje raziskovali vzroke nezvestobe, bi med nje ne mogli šteti nedejavnosti njihovega verskega čuta. Lahko bi sicer govorili o različnih vzrokih, ki so ovirali njegovo delovanje, dalje o dejstvu človeške slabosti in o težkih zgodovinskih okoliščinah. Pri posameznem kristjanu in pri delnih cerkvah spoznanje, kaj je razodeta resnica in kaj je zmota, ne vključuje obenem nujno priznanja teh resnic v življenju.

O pomenu soglasja vseh vernikov je veliko pisal naš veliki mariolog Schönleben. S tem soglasjem vernikov je dokazoval resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju, za katero si je prizadeval, da bi jo cerkveno učiteljstvo opredelilo kot dogmo.⁴⁰

Glede nezmotljivosti sta si celotno božje ljudstvo in cerkveno učiteljstvo v takem razmerju med seboj kakor splošno (ali skupno) duhovništvo vseh krščenih in posebno duhovništvo, pravi Grillmeier.⁴¹ Congar primerja odnos hierarhije do vernikov razmerju med možem in ženo ter med Kristusom in Cerkvijo. Tudi žena na svoj način posreduje pri moževih odločitvah. Njeno mišljenje je prisotno in dejavno v možu po ljubezni, ki oba družijo. Tako tudi celotni božji načrt poleg hierarhije upošteva vernike. Šele oba dela sestavljata popolnost.⁴²

Preden cerkveno učiteljstvo opredeli kako resnico za dogmo, upošteva mišljenje Cerkve. Značilen je v tem pogledu bližnji razvoj dogem o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju.

Pri pripravah za razglasitev obeh dogem so sodelovali tudi laiki, saj sta papež Pij IX. in Pij XII. vprašala vso Cerkev za mnenje glede opredeljenosti resnic o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju. Apostolska konstitucija *Munificentissimus Deus*, s katero je papež Pij XII. razglasil versko resnico o Marijinem vnebovzetju, je zmagoslavje verskega čuta, čuta pastirjev in preprostih vernikov. Odločilni dokaz, na katerega se papež sklicuje, je splošna želja, soglasje vse Cerkve.

Cerkveno učiteljstvo je odvisno od vere Cerkve, saj more definirati le tisto, kar je na neki način vsebovano v veri Cerkve.⁴³ Papež si mora prizadevati, da spozna to vero, in mora zato uporabljati primerna sredstva.

Seveda bi bilo napačno misliti, da pri opredeljevanju resnic učiteljstvo sodeluje le na ta način, da potrdi skupno mišljenje vernikov. Takšno naziranje je obsodil že dekret *Lamentabili* (Denz. 2006; Sch. 3406), Dogmatična konstitucija o božjem razodetju pravi, da ima »oblast verodostojno razlagati pisano ali izročeno božjo besedo« samo živo cerkveno učiteljstvo, ki seveda »učijo le, kar je izročeno«. Njegova naloga je, da predlaga, kar »je treba verovati kot od Boga razodeto« (BR 10, 2). Cerkev učiteljstvo bedi nad različnimi razlagami in po potrebi posreduje ter popravlja, kar je napačnega (prim. C 12, 1).

⁴⁰ Glej A. Strle, Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru, v: Zbornik Teološke fakultete IV, tipkopis, Ljubljana 1954, 2–23.

⁴¹ A. Grillmeier, v: *LThK², Das zweite vatikanische Konzil I*, Freiburg im. Br. 1966, 189.

⁴² Y. Congar, *Jalons* 393 sl., 406.

⁴³ J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905, 97.

Da je cerkveno učiteljstvo zadnji razsodnik pri verskem čutu, nam kažeta že omenjeni vrstici iz prvega lista apostola Janeza: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in veste vse... Maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, v vas ostane in vam ni treba, da bi vas kdo učil« (1 Jan 2, 20. 27). Če ti dve vrstici gledamo v zvezi s kontekstom, vidimo, da apostol Janez vseeno uči vernike in jih opominja, naj bodo poslušni Svetemu Duhu.

III. Upoštevanje verskega čuta daje pravo mesto delovanju Svetega duha v laikih

1. Splošno o delovanju Svetega Duha

Sveti Duh deluje v božjem ljudstvu na mnogotere načine »v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb« (C 7, 3). Odloki 2. vatikanskega koncila večkrat govore o Svetem Duhu, a koncil še ni dovolj razvil nauka o delovanju Svetega Duha, zlasti ne o njegovem delovanju v laikih. Tega tudi ni mogel storiti, ker je teologija o delovanju Svetega Duha še premalo razvita, kakor ugotavlja Bertulf van Leeuwen.⁴⁴

Sveti Duh ima v Cerkvi posvečevalno nalogo. Cerkveni očetje pravijo, da nimamo nobenega sredstva posvečenja, pri katerem ne bi bil on navzoč in dejaven.⁴⁵ Congar ugotavlja, da so cerkveni očetje radi primerjali delovanje Svetega Duha delovanju dežja ali sonca, kjer vsaka stvar prejme, kar ji po naravi pripada.⁴⁶

Koncilski odloki pravijo, da je bil Sveti Duh poslan na binškoštni dan, »da bi neprestano posvečeval Cerkev«. Je »Duh življenja, studene vode, tekoče v večno življenje; po njem Oče oživilja vse ljudi, ki so po grehu umrli«. Cerkev pomlaja, prenavlja in vodi ter »krasi s svojimi sadovi« (C 4, 1 in 2). On »prebuja in razvne ljubezna med verniki« (C 7, 3). Cerkev »po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati« (C 9, 3). Laiki so »Kristusu posvečeni in s Svetim Duhom maziljeni ter s tem čudovito poklicani in usposobljeni, da v njih nastanejo vedno obilnejši sadovi Duha« (C 34, 2). »Svetost Cerkve se neprestano razodeva in se mora razodevati v sadovih milosti, ki jih Sveti Duh uresničuje v vernikih« (C 39, 1). Kristus je vsem vernikom »poslal Svetega Duha, ki naj jih notranje nagiblje, da ljubijo Boga... in da se ljubijo med seboj, kakor jih je Kristus ljubil« (C 40, 1). Pri duhovni rasti naj vsak laik »uporablja posebne darove, ki jih je prejel od Svetega Duha« (L 4, 7). Sveti Duh »nagiblje vse ljudi, da bi ljubili Boga Očeta in v njem svet in ljudi« (L 29, 3) ter »kliče vse ljudi h Kristusu... in v srcih zbuja pokorščino vere« (M 15, 1).

⁴⁴ B. van Leeuwen, La participation universelle à la fonction prophétique du Christ, v: L'Église de Vatican II, Tome II, Paris 1966, 450 sl.

⁴⁵ Npr. J. Krizostom, De S. Pentec, hom. 1, 4: PG 50, 458 sl.

⁴⁶ Y. Congar, L'Esprit-Saint dans l'Église, v: Y. Congar, Les voies du Dieu vivant, Paris 1962, 176.

Sveti Duh je duša Cerkve in jo gradi po duhovnih darovih, ki jih imajo vsi, in vsi morajo streči »drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Pet 4, 10). Tu pridejo na vrsto karizme, ki jih Sveti Duh deli »slehnemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11). S temi milostmi »jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve... Ker so te karizme... potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in veseljem.« Avtoritativno sodbo o njih pa izrekajo predstojniki, »ki jim gre posebej naloga, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo in, kar je dobro, ohranijo« (C 12, 2).

Hans Küng poudarja, da karizme niso v prvi vrsti nekaj izrednega ampak nekaj vsakdanjega. So zelo različne ter so jih v Cerkvi deležni vsi, ne le nekatere izbrane skupine. Niso torej le dejstvo prve Cerkve, ampak so prav danes zelo sodobne. Cerkev ima karizmatično strukturo.⁴⁷ Odslej naprej bo treba s karizmami laikov v Cerkvi računati in jih upoštevati, kakor so jih upoštevali v prvi Cerkvi.⁴⁸

Obilica darov utemeljuje različnost poklicev in nalog v istem Kristusovem telesu. Vsak dar prinaša s seboj nalogo in odgovornost ter ima vrednost poklica od Boga v okviru splošne poklicanosti h Kristusovemu telesu.⁴⁹

Koncilski odloki na več mestih govore o delovanju Svetega Duha v vernikih. On naj bi jih spodbudil k delu za Cerkev in k sodelovanju pri celotni nalogi Cerkve. V vnemi za gojitev in obnovo bogoslužja vidi koncil »mimohod Svetega Duha v njegovi Cerkvi« (B 43, 1). Sveti Duh Cerkev »priganja k sodelovanju« pri misijonskem udejstvovanju (C 17, 1). Kristus hoče »tudi po laikih nadaljevati svoje pričevanje in svoje služenje«, zato »jih oživlja s svojim Duhom« (C 34, 1). Gospodov Duh je »v srcih mnogih duhovnikov in vernikov zbudil pravega misijonarskega duha« (D 22, 3). Sodobno obnovo redovniškega življenja je treba pospeševati »po nagibu Svetega Duha« (R 2, 1). Tudi pri tistih, ki niso v katoliški Cerkvi, deluje Sveti Duh, saj pravi odlok o ekumenizmu: »Po delovanju milosti Svetega Duha je nastalo tudi med našimi brati vedno bolj rastoče gibanje za obnovo edinosti med vsemi kristjani« (E 1, 2). »Po navdihovanju milosti Svetega Duha« je danes v svetu mnogo prizadevanj za dosego popolne edinosti (E 4, 1). Tudi pri prihodnjih prizadevanjih za ekumensko delo ne sme biti nobenega »nasprotovanja prihodnjim navdihom Svetega Duha« (E 24, 2). »Očitno delovanje Svetega Duha... vedno bolj zbuja v laikih zavest njihove odgovornosti in jih povsod spodbuja k službi Kristusu in Cerkvi« (L 1, 3). Za izvajanje apostolata podeljuje Sveti Duh laikom »posebne darove... Pastirji morajo soditi o pristnosti in pravilni uporabi teh darov« (L 3, 4). Sveti Duh vliva

⁴⁷ H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche, v: Concilium 1 (1965) 288.

⁴⁸ Prim. biblično študijo o karizmah H. Schürmann, Les charismes spirituels, v: L'Église de Vatican II, Tome II, 541—573.

⁴⁹ Prim. Y. Congar, L'Esprit-Saint 178 sl.

v srca vernikov »istega misijonskega duha, ki je vodil Kristusa samega« (M 4).

Kakor sok v vejah dreves trajno poraja liste, cvetove in sadove, tako Sveti Duh povzroča v božjem ljudstvu vsakovrstne pobude, dela in gibanja, kajti vse Kristusovo telo je na organski način oživljeno po Svetem Duhu, tako da vsak organ lahko opravlja svojo nalogo. Isti Sveti Duh deluje v laikih in v hierarhiji in zbuja s svojimi obilnimi darovi mnogo pobud pri vsem božjem ljudstvu, hierarhijo pa vodi k pravilnemu uravnavanju teh pobud, da ne bi ugašala Duha.⁵⁰

2. Posebej o delovanju Svetega Duha v verskem čutu božjega ljudstva

Kakor smo že videli, deluje pri verskem čutu posebna milost, ki se imenuje luč vere, in pa darovi Svetega Duha. Oboje povzroča Sveti Duh, kajti povsod, kjer gre za delovanje milosti, tam deluje Sveti Duh.

Svetopisemski teksti pri sv. Janezu, ki jih teologi nanašajo na vse vernike⁵¹ in postavljajo v zvezo z verskim čutom,⁵² so zgovorna priča o delovanju Svetega Duha v verskem čutu.

»Ako me ljubite, ohranite moje zapovedi. In jaz bom prosil Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga vidi in tudi ne pozna; vi pa ga poznate, zakaj pri vas prebiva in bo v vas« (Jan 14, 15—17). Tolažnik je zaradi svojega bistva in delovanja označen kot »Duh resnice« (tudi pri Jan 15, 26; 16, 13) in se na drugem mestu stavi v nasprotje z duhom zmote, ki je duh tega sveta (1 Jan 4, 4—6) in ki stoji pod vplivom »očeta laži« hudiča (Jan 8, 44). Ker je svet (apostol gleda tu negativne strani sveta), zaslepljen od tega duha laži, izgubil organ za spoznavanje resnice, ni zmožen sprejeti Duha resnice. Jezusovi učenci pa so se po veri v Jezusa odprli resnici in s tem postali po duhu sorodni z Duhom resnice. Ne stavljajo ovir njegovemu delovanju. Tolažnika bodo občutili po delovanju v njihovi notranjosti.⁵³

»Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jan 14, 26). Z Jezusovim odhodom s tega sveta ni konec božjega razodetnega delovanja. Naloga Svetega Duha, ki Jezusovo delo nadaljuje, je opisana kot naloga učitelja. Izvrševal jo bo z učenjem in spominjanjem na to, kar je Jezus v svojem, zemeljskem življenju oznanjeval. Pri tem pouku ne bo šlo za oznanjevanje novih resnic, ampak za posredovanje razumevanja tistih resnic, ki so jih učenci za časa Jezusovega življenja na neki način slišali, a jih niso razumeli. Gre za notranji razvoj razodetih resnic, ki jih vsebuje Jezusovo razodetje, in za posredovanje spoznanja vsebine razodetja v posameznih življenjskih situacijah in različnih obdobjih. Ko bo Sveti Duh

⁵⁰ Prim. Y. Congar, *L'Esprit-Saint* 178—180.

⁵¹ Prim. Z. Alszeghy-M. Flick, *Lo sviluppo* 89 sl.

⁵² Prim. M. Seckler, v: *LThK*² IV (1960) 946.

⁵³ Prim. E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1956, 133.

»spominjal« Jezusove učence, bo opravljal vlogo ohranjevalca Kristusovega razodetja.⁵⁴

»Kadar pa pride Tolažnik, ki vam ga bom jaz poslal od Očeta. Duh resnice, ki izhaja iz Očeta, bo on pričeval o meni« (Jan 15, 26). Duh resnice je v Cerkvi stalna priča o Jezusu in njegovem nauku. Jezus ga pošilja kot svojo pričo, kar pomeni, da po njem Jezus sam nadaljuje pričevanje, ki mu ga je Oče naložil.⁵⁵

»Še mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici; ne bo namreč govoril sam od sebe, temveč kar bo slišal, bo govoril in prihodnje reči vam bo oznanjal« (Jan 16, 12—14). Naloga Svetega Duha je ponazorjena z nalogo vodnika, ki naj bi šel z učenci do cilja. Cerkev naj bi po vedno globljem pridiranju v skrivnosti razodetja končno doumela pomen Jezusove osebe in njegovega dela ter nauka.⁵⁶

Videli smo že, kako važno vlogo igra verski čut pri sprejemanju, ohranjanju in vedno globljem spoznavanju razodetja ter pri življenju po razodetju. Pravkar našeti svetopisemski teksti, ki govorijo zlasti o spoznavanju in vedno globljem prodiranju v razodetje (a tudi drugi vidiki niso izključeni), dajejo pri tem glavno vlogo Svetemu Duhu.

Po dogmatski konstituciji o Cerkvi je Sveti Duh tisti, ki »budi in podpira« verski čut (C 12, 1). Več mest iz odlokov drugega vatikanskega koncila, ki govorijo o delovanju Svetega Duha, bi mogli spraviti v zvezo z verskim čutom, čeprav verskega čuta izrečno ne omenjajo. Govore namreč o enakem delovanju, kakor ga opravlja verski čut.

Sveti Duh Cerkev »uvaja v vso resnico (prim. Jan 16, 13)« (C 4, 1). Evangelij, ki ga oznanjajo apostoli, »poslušavci sprejemajo po delovanju Svetega Duha« (C 19, 1). V luči Duha resnice se »razodetje v Cerkvi sveto ohranja in zvesto razlaga« (C 25, 4). Kakor Marija, je tudi Cerkev devica, »ker v posnemanju Matere svojega Gospoda z močjo Svetega Duha na deviški način varuje neokrnjeno vero, trdno upanje in iskreno ljubezen« (C 64). Za pravilno vero je potrebna »pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo« (BR 5). »Izročilo, ki je od apostolov, napreduje v Cerkvi ob podpori Svetega Duha« (BR 8, 2). »Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike k vsej resnici in skrbi, da Kristusova beseda v obilju v njih prebiva« (BR 8, 3). »Cerkev... se vedno bolj trudi, poučena od Svetega Duha, da bi dosegla globlje spoznanje sv. pisma« (BR 23). »Po daru Svetega Duha dospo človek do tega, da v veri zre in okuša skrivnost božjega načrta« (CS 15, 4). Sveti Duh naj bi sodeloval tudi pri razločevanju znamenj časov in tako posredno vplival tudi na vedno globlje spoznavanje razodetja: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči

⁵⁴ Prim. E. Schick, Das Evangelium 134 sl.

⁵⁵ Prim. E. Schick, Das Evangelium 140 sl.

⁵⁶ Prim. E. Schick, Das Evangelium 143 sl.

božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44, 2).

Da Sveti Duh vodi vernike k vedno globljemu spoznanju božje resničnosti, je razodeta resnica.⁵⁷ Kakor je sicer jasno, da moramo verski čut obravnavati v zvezi z delovanjem Svetega Duha, smo v zadregi, ko hočemo podrobneje opisovati način tega delovanja. Pritrditi moramo H. Küngu, ki pravi, da nikoli ne more verski čut postati vir in norma za razodevanje Duha, ampak vedno je razodevanje Duha vir in norma za verski čut. Sveti Duh je svobodni Duh.⁵⁸ Računati moramo z njegovo svobodnostjo ter moramo biti vedno pripravljeni, da podiramo pregrade, ki smo jih v svojih omejenih zmožnostih spoznavanja stavili njegovemu delovanju.⁵⁹

Svetega Duha prejmemo že pri krstu, še v večji meri pa pri birmi. Krstno in birmansko maziljenje je osnova za njegovo delovanje, a Sveti Duh ni vezan na to maziljenje, saj ne deluje le med kristjani, kakor smo že videli. Koncil se obrača tudi do tistih, »ki priznavajo Boga in hranijo v svojih izročilih dragocene verske in človečnostne prvine . . . , da bi navdihe Duha verno sprejemali in vneto izvrševali« (CS 92, 4).

Ko Tomaž Akvinski govori o zmožnosti zaznavanja in razločevanja, ki jo ima v nas vera (temu pravimo verski čut), pripisuje v svojih najboljših delih to zmožnost darovom Svetega Duha.⁶⁰

Sveti Duh pri svojem delovanju upošteva naravo in navadno razsvetljuje dušo v okoliščinah, ki same pomagajo k zbranosti (poslušanje božje besede, molitev, duhovno branje itd.). V teh okoliščinah si pridobivamo znanje, ki ima za početnika Svetega Duha.

Že od kreposti vere dobi kristjan zmožnost za dojemanje božjih stvari, nagnjenje do vsega, kar spada k veri. Po daru umnosti postanejo verske resnice bolj domače. Vedno globlje lahko vanje prodira. Tako si ustvari sodbo o njih ter na podlagi te sodbe lahko loči resnico od zmote.

Dar modrosti posreduje kristjanu predvsem izkustveno spoznanje verskih stvari. Sveti Bonaventura pravi, da je modrost spoznanje najvišjih in prvih vzrokov, in sicer ne samo na intelektualni način, ampak tudi po »okušanju in izkustvenem spoznanju.«⁶¹

Znana je trditev, kakor pravi Balić, da se pri teologih in cerkvenih očetih kažejo predvsem sadovi daru umnosti, medtem ko se pri preprostih vernikih kažejo često sadovi daru modrosti.⁶²

Lahko se zgodi, da so preprosti verniki bolj razsvetljeni in bolj utrjeni v veri kakor sami teologi. Pisatelj Hoje za Kristusom polaga v Gospodova usta besede: »Jaz sem, ki učim ljudi učenosti, in dajem majhnim jasnejše spoznanje, kakor ga morejo dati ljudje . . . Jaz v trenutku povzdignem

⁵⁷ Glej J. Michl, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, v: *Vom Wort des Lebens*, Münster 1951, 142—151.

⁵⁸ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg im Br. 1967, 210.

⁵⁹ Prim. B. van Leeuwen, *La participation universelle* 451.

⁶⁰ Glej G. Joyce, *La foi qui discerne d'après S. Thomas*, v: *RSR* 6 (1916) 433—435.

⁶¹ Sv. Bonaventura, *De perfectione evangelica*, q. 1.

⁶² C. Balić, *Il senso cristiano* 119.

ponižnega in ga poučim, da bolje spozna večno resnico, kakor če bi bil deset let hodil v šolo.«⁶³

Glede delovanja Svetega Duha pri razvoju dogem moramo reči, da je primarni tvorni vzrok pri tem Sveti Duh, ki ne deluje le po cerkvenem učiteljstvu, ampak tudi po verskem čutu vernikov. Različne teorije skušajo razložiti razvoj dogem.⁶⁴ Teologi vedno bolj soglašajo, naj ne omejujemo pri razvoju dogem delovanja Svetega Duha le na primere, v katerih bi bila Cerkev v nevarnosti, da zaide v zmoto. Gre za pozitivni in trajni vpliv Duha resnice pri dogmatičnem razvoju in ta vpliv se kaže na zelo različne načine, kajti karizme Svetega Duha so zelo različne (prim. 1 Kor 12, 4—30; Ef 4, 4—16). Vsak vernik prejme različno pomoč od Svetega Duha z ozirom na svojo nalogo v Cerkvi, kakor smo že videli.⁶⁵

Ker je delovanje Svetega Duha popolnoma svobodno, moramo s Congarjem reči, da ga ni mogoče opisati z raznimi teorijami o razvoju dogem na ta način, da bi te teorije popolnoma razložile razvoj dogem.⁶⁶

Čeprav to, kar je bilo povedano, velja v glavnem za vse božje ljudstvo skupaj, velja obenem tudi in predvsem za laike, ki imajo ogromno večino v božjem ljudstvu.

Zavest, da so laiki dejavno udeleženi pri ohranjevanju, posredovanju in celo pri vedno globljem spoznavanju razodetja ter pri razvoju dogem, more v njih zbuditi pravi krščanski ponos in obenem čut odgovornosti za vso Cerkev.

V vrenjih in negotovostih današnjega časa, v nejasnostih, ki se pojavljajo v vrstah vernih ljudi, je osrečujoča zavest, da je v stvareh vere in nravnosti pravilno tisto, česar se soglasno oklepa vse božje ljudstvo, »vsi po svetu razkropljeni verniki«, ki »so v Svetem Duhu z drugimi povezani v občestvo« (C 13, 1).

Važno je, da se zavemo neskončne moči Svetega Duha, ki v obilni meri deluje prav v laikih in po laikih. Razvoj teologije laikata je v veliki meri odvisen od razvoja teologije o delovanju Svetega Duha. Upoštevanje delovanja Svetega Duha v laikih bo obvarovalo Cerkev pred juridizmom in racionalizmom, obenem bo pomenilo korak naprej na poti k zedinjenju, saj je znano, kako pravoslavni in protestanti poudarjajo delovanje Svetega Duha v posameznih vernikih.

⁶³ Hoja za Kristusom III, pogl. 43.

⁶⁴ Glej H. Hamans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965, 277—287.

⁶⁵ Prim. Z. Alszeghy-M. Flick, Lo sviluppo 91—93.

⁶⁶ Y. Congar, La foi et la théologie, Tournai 1962, 116.

Pokoncilski kairos moralne teologije

Stefan Steiner

KAIROS POSTCONCILIENSIS THEOLOGIAE MORALIS

Summarium: Theologiam moralem, ut magis salutifera sit, perficiendam esse imprimis doctrina morali S. Scripturae, dicit Concilium Vaticanum II. (Is 16, 4). Mens biblica theologiam moralem ad christocentrismum expressum, ad sacramentalitatem et personalismum ducebit. Christocentrismus postea theologiam moralem magis concretam, vitalem, persuadentem, valores homini eminentius facientem reddit; sacramentalismus eam facit magis vires reficientem, spiritualem, dynamicam, minus praecipientem; personalismus autem eam reddit hominem in conditionibus datis valde vera re perspicentem eiusque dignitatem melius aestimantem, magis socialem atque communitariam.

Theologia moralis ita exoriens instrumentum operis salutaris Ecclesiae aptissimum ut kairos postconciliensis erit.

2. vatikanski koncil je odločno posegel v preobrazbo teoloških predmetov. Poglavitno, kar zahteva od teologije, je to, naj le-ta postane bolj odrešilna. Največjo preobrazbo pa koncil pričakuje od moralne teologije. »Teološke predmete je treba prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja. Posebna skrb naj se posveti spopolnjevanju moralne teologije« (DV 16, 4). Po tej zahtevi zadnjega koncila je jasno, da teologija preteklosti ni bila zadosti angažirana v odrešilnem delu, kar bi najbolj veljalo za moralno teologijo.

Kot veda o tem, kaj mora krščanski človek postati na podlagi tega, kar je, torej kot veda o ‚hoji za Kristusom‘, vpliva moralna teologija neposredno in zelo odločilno na odrešilno delo. Usoda tega dela je v marsičem odvisna od tega, kakšna je vsebina in usmerjenost moralke. Zgodovina odrešilne dejavnosti to trditev potrjuje. Naj navedemo nekaj primerov.

Moralni nauk apostolov, ki je prikazoval krščansko nravno življenje kot ‚oblačenje‘ Kristusa (prim. Rimlj 13, 14; Ef 4, 24; Kol 3, 10), kot delovanje iz ljubezni (1 Kor 1—14; 1 Pet 1, 22—23; 1 Jan 4, 7—21), kot veselo prizadevanje za dobro v moči Kristusovega življenja in ljubezni (2 Pet 1, 3—11; Ef 6, 10—18; Kol 3, 1—17) itd., je odločilno pripomogel, da »je Gospod vsak dan pridruževal takih, ki naj bi se zveličali« (prim. Apd. 2, 47), da se je razglasila Gospodova beseda in vera v Boga »po vseh krajih« (prim. 1 Tes 1, 8).

Pretirano poudarjanje zunanjšega moralnega zakona v času po Gregorju Velikem je močno krepilo klerikalizem in individualizem v odrešilnem delu.

Ko je proti koncu srednjega veka moralna teologija pod vplivom nominalistične filozofije zašla v legalizem in zato nevarno zreducirala nravno življenje na spolnjevanje zunanjih zakonov, spregledovala pa je notranji imperativ, ki prihaja iz božje milosti in ljubezni, je imelo to usodne posledice za odrešilno delo in za vse življenje Cerkve. Dušno pastirstvo je npr. navajalo ljudi k zunanji moralnosti in zanemarjalo zakramentalno življenje.

Izzivljanje moralne teologije v probabilističnih bojih v 17. in 18. stol. je imelo sila negativne posledice za odrešilno delo. Laksizem in rigorizem, ki so ga moralisti infiltrirali v dušnopastirsko delo, eden in drugi, sta odvrčala ljudi od zakramentov, povzročala pesimizem v dušnih pastirjih in vernikih, navajala k farizeizmu in duhovnemu individualizmu. Moralni nauk sv. Alfonza, ki je zavrgel rigoristične in laksistične skrajnosti in razkrival ljudem osrečujočnost hoje za Kristusom in življenja v Kristusovi ljubezni, je marsikje povzročil pravo odrešitveno pomlad. Spomnimo se samo na delovanje Alfonzovega redovnega sina K. M. Hofbauerja na Dunaju.

V zadnjih desetletjih pred koncilom je moralna doživela zaradi pomanjkanja odrešitvenosti hude kritike.¹ V teh desetletjih pa so si nekateri moralisti tudi mnogo prizadevali, da bi s pomočjo novih bibličnih, pastoralnih in filozofskih spoznanj, s pomočjo dognanj antropologije, psihologije, sociologije itd. rešili svojo vedo odrešitvene sklerotičnosti, za katero je bolj ali manj bolehalo od poznega srednjega veka sem.² Z zahtevo po večji odrešitvenosti in po dopolnitvi moralne teologije je 2. vatikanski cerkveni zbor ta prizadevanja ne samo odobril, ampak jih naredil za obvezna.

Da bi postala moralna teologija odrešitveno učinkovitejša, ji 2. vatikanski koncil naroča, naj »svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16, 4). Omenjeno učinkovitost naj bi torej moralna teologija dosegla s tem, da se izpopolni z bibličnostjo.

S svojo razpravo bi radi nekoliko skicirali podobo, ki jo bo imela moralna teologija potem, ko se bo inpregnirala z bibličnostjo. Nakazali bi tudi radi funkcijo tako upodobljene moralke v sedanjem kairoso, v sedanjem odrešitvenem času. S tem bomo našo javnost vsaj nekoliko tudi seznanili s prizadevanji moralne teologije za svojo spopolnitev.³

¹ Prim. J. Leclercq, *L'insegnement de la Morale Chrétienne*, Louvain 1950; razni avtorji, *Crise de la morale*, v: *Lumière et Vie*, februarska številka 1953; Ph. Delhaye, *Theologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, v: *Rev. Sciences religieuses*, 1953, 112 sl.; J. Leclercq, *Die neuen Gesichtspunkte unserer Zeit in der Erforschung der Moral*, v: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, München 1957, 1 sl.; O. Lottin, *Morale pour chrétiens et Morale pour confesseurs*, v: *Eph. Theol. Lov.*, 1959, 410 sl.; P. Anciaux, *Morale chrétienne et monde contemporain*, v: *Coll. Mechlin.*, 1964, 323 sl.; M. Oraison, *Une morale pour notre temps*, Paris 1964.

² Važnejša dela so naslednja: F. Tillman, *Handbuch der katholischen Sittenlehre I—IV*, Düsseldorf 1950; isti, *Der Meister ruft*, Düsseldorf 1949; Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1951; isti, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt 1951; O. Schilling, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Stuttgart 1952—1957; O. Lottin, *Morale fondamentale*, Tournai 1954; B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im B. 1954; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moralthologie*, Paderbon 1953; J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, Roma 1963—1966; F. Böckle, *Grundbegriffe der Moral*, Aschaffenburg 1966.

³ O spopolnjevanju moralne teologije razpravljajo v zadnjem času P. Anciaux — A. D'Hoogii, *Pour un renouveau de la morale chrétienne*, Malines 1964; S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, Tournai 1964;

1. Središče — Kristus

Moralna teologija, ki črpa znanstveno razlago iz sv. pisma, je najprej kristocentrična. Najnovejša biblična teologija je prepričljivo ugotovila, da je moralni nauk nove zaveze radikalno kristocentričen.⁴

Kristus je moralna norma našega življenja (Rimlj 8, 1—2; Gal 6, 2), kajti »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva...; vse je ustvarjeno po njem in zanj... Bog je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 14—20). Kristus je zato »prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10). Po Njem smo se rodili iz Boga (Jan 1, 12—13) in postali »nova stvar« v Njem (2 Kor 5, 17). Zato pa si moramo »obleči novega človeka« (Ef 4, 24), moramo biti luč v Kristusu (Ef 5, 8), živeti v ljubezni Kristusovi (Ef 5, 2) in »hoditi po njegovih stopinjah« (1 Pet 2, 21).

Iz Kristusove »polnosti smo vsi sprejeli, milost na milost« (Jan 1, 16). On nam daje svoje življenje kakor trta mladikam (Jan 15, 1—8), On nam daje svojo moč, zato v njem vse premoremo (Fil 4, 13), brez Njega pa ne moremo nič storiti (Jan 15, 5). V Kristusu nam je npravno življenje omogočeno in to v vsej polnosti. Moremo »tako živeti kakor je Kristus živel« (1 Jan 2, 6), moremo hoditi za Njim (prim. Mr 1, 16—20; 2, 14; 3, 13) in si s svojim npravnim življenjem »nadeti« Njega samega (Rimlj 13, 8—14).

Skratka: Kristus je »pot, resnica in življenje« našega npravnega življenja, kakor je sam zatrnil (Jan 14, 6).

Kristocentrična moralna teologija ne neha biti dosledno teocentrična. Ravno kristocentrična moralka je najbolj naravno teocentrična, saj smo po božjem odrešitvenem načrtu postali otroci božji po Kristusu (Jan 1, 12—13), naše življenje »je s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3), samo »v Jezusu Kristusu smo živi za Boga« (Rimlj 6, 11). Kristocentričnost je konkretizirana teocentričnost.

2. vatikanski koncil se pogosto zavzema za kristocentričnost vsega npravnega življenja, s tem pa tudi za kristocentričnost vse moralne teologije, npr.: »Božja beseda sama, po kateri je vse ustvarjeno, je postala meso, da bi tako kot popolni človek vse ljudi odrešila in povzela vse

J. Étienne, *Théologie morale et renouveau biblique*, v: Eph. Th. Lov., 1964, 235 sl.; F. Böckle, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, v: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, 425 sl.; G. Ermecke, *Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart*, v: *Theol. und Glaube*, 1963, 348 sl.; L. B. Gillon, *Cristo e la Teologia Morale*, Roma 1961; B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moral*, v: *Studia Moralia I*, Roma 1963, 1963, 11 sl.; isti, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1966; J. Fuchs, *Theologia moralis perficienda — votum Concilii Vaticani II*, v: *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 1966, 499 sl.; razni, *Moral Theology Renewed*, Dublin 1965; E. Hamel, *L'usage de l'Écriture Sainte en théologie morale*, v: *Gregorianum*, 1966, 53 sl.

⁴ Prim. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, London 1951; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962.

stvari. Gospod je cilj vse zgodovine, točka v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj... V njegovem duhu oživljeni in združeni potujemo nasproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni: „Prenoviti v Kristusu vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji“ (Ef 1, 10). Gospod sam pravi: „... Jaz sem alfa in omega, prvi in poslednji, začetek in konec“ (Raz 22, 13)« (CS 45, 2—3; prim. C 6 in 42; DV 8).

Ko sv. pismo in 2. vatikanski cerkveni zbor postavljata Kristusa kot središče moralnega življenja in s tem tudi moralne teologije, nočeta odpraviti pojmovanje človeka in njegove moralnosti, kakor ga določa naravni moralni zakon. Verska resnica je namreč, da je Bog Stvarnik človekov smoter in zato poslednja utemeljitev človekove moralnosti. To izrečno uči sv. pismo (Rimlj 1, 18—23) in 1. vatikanski cerkveni zbor (Denz. 3004, 3026). Sv. pismo in 2. vatikanski koncil hočeta s kristocentričnostjo moralnega življenja voditi človeka do konkretne »polnosti in popolnosti njegovih odnosov z Bogom, do tistega načina in tiste vsebine npravnega življenja, ki ju je Bog sam določil s svojim odrešitvenim načrtom. Gola teocentričnost prikazuje namreč moralno življenje abstraktno in splošno. Kristocentrična moralka pa prikazuje to življenje konkretno, na Osebi in v Osebi Kristusovi, v Kristusu-Bogu, ki „hic et nunc“ normira, v polnosti omogoča in osmisluje moralno življenje, in v Kristusu-človeku, ki „hic et nunc“ kaže izpolnjevanje božje volje in vrednote npravnega življenja saj je v vsem izpolnil božjo voljo (Jan 15, 10), ko nam je bil enak v vsem, razen v grehu (Hebr 4, 15).

Svetopisemski moralni nauk nam priča, da kristocentričnost ni neka moda moderne moralne teologije, ampak življenjska potreba vsake moralne teologije, ki hoče človeka učinkovito voditi k Bogu. O tem so bili prepričani in so zato v svojem moralnem nauku postaviti bolj ali manj za središče Kristusa vsi veliki moralisti, npr. Klemen Aleksandrijski, ki v prvi sistematični moralki sploh (Lógos paidagógós-Strómata) prikazuje Kristusa kot moralno normo našega življenja, ali sv. Tomaž Akvinski, ki gradi moralno-teološki nauk na tezi: ker je Kristus v samem sebi naša pot k Bogu, zato moramo hoditi za njim v vsem npravnem življenju.⁶ Danes gre v moralki dejansko za obnovitev in za doslednejšo izvedbo kristocentrizma, ne pa za nekaj novega.

Svojo strukturo hoče sedanja moralna teologija kristocentrično izdelati ne samo zato, ker jo k temu navaja sv. pismo, ampak tudi zato, ker bi rada bila čimbolj v službi odrešilnega dela. Kristocentrična moralka je predvsem življenjsko prepričljivejša in konkretnejša kakor gola teocentrična, kar je za apostolat, naj gre za apostolat pastirjev ali laikov, velikega pomena. Apostolsko delo, ki bo s pomočjo kristocentrične moralke osredotočilo moralno življenje v Kristusu, ne bo postavljalo za vodilo tega življenja neko abstraktno načelo ali zakon, ampak živo osebo, Kristusa. V Kristusu bo kazalo moralne vrednote človeško uresničene, mu zagotavljalo, da tudi sam more v Kristusu te

⁵ Prim. J. Fuchs, *Theologia moralis*..., n. d., 501.

⁶ Prim. predgovore k I., II. in III. delu S. th.

vrednote doseči, mu konkretnije kazalo način, kako jih uresničevati, ter neposredno posredovalo smisel teh vrednot za življenje posameznika in družbe. Uresničevanje Kristusove ljubezni do bližnjega npr. s smrtjo na križu, je za človeka prepričljivejši moralni imperativ kakor gola zapoved: »Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe!« Za vsakega, posebno pa današnjega, empirično usmerjenega človeka, je kristocentričen moralni nauk razumljivejši, človeško polnejši in sugestivnejši. V Bogu, ki se manifestira v Kristusu, človek lažje najde tisto, kar od Boga pričakuje, bolj razume božje delovanje za človekovo dobro, posebno na moralnem področju, temeljiteje dojame božji klic k nramnosti in k poslednjemu smotru in takorekoč izkustveno okuša delovanje božje ljubezni in milosti v samem sebi. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22, 1). Zaradi tega pa je apostolat, ki uporablja kristocentrično moralno, učinkovitejši.

Kristocentrična moralna teologija varuje apostolsko delo na eni strani pred takim antropocentrizmom, ki odmika človeka od odvisnosti od Boga, in pred situacionizmom, ki v zakonih izraženo božjo voljo ne jemlje za zadostno resnostjo. Kristus je namreč »od Očeta« (Jan 1, 14), je pri Bogu in je Bog (Jan 1, 1), »je v slavo Boga Očeta« in izvršuje Očetovo voljo (Jan 4, 34; 5, 30; 6, 38). Na drugi strani pa kristocentrizem varuje odrešilno prizadevanje pred idolatrijo zunanjega moralnega zakona, katera spregleduje konkretnega človeka, posameznika v njegovi enkratnosti, nagibe milosti, notranje in zunanje pogoje njegovega življenja, njegovo moč in nemoč. Kristus se je namreč »izenačil z brati, da je postal usmiljen in zvest veliki duhovnik pred Bogom... V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (Hebr 2, 17—18), v Kristusu se razodeva »dobrotljivost in ljudomilost Boga« (Tit 3, 4), njegov moralni postopek z ljudmi se drži načela, da je »sobota ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27).

Biblična oz. kristocentrična moralna teologija najprej kaže »vzvišenost poklica vernikov v Kristusu« (prim. DV 16, 4). Človek ji ni najprej psihofizično bitje ali, *rationalis naturae individua substantia* ali z razumom in svobodno voljo obdarjena stvar, kakor neki naravni etiki. Človek ji je predvsem božja in Kristusova podoba (prim. 1 Moz 1, 26—27; Kol 1, 14—18; Rimlj 13, 14), nova stvar v Kristusu (2 Kor 5, 17), božji otrok, ki ga Bog obsipa s svojo ljubeznijo (1 Jan 3, 1). Ne bo pozabila, kako se je to zgodilo moralistom tipa *Institutiones morales*, obravnavati kristjane kot ure Kristusove, ki jih Kristus v vsem napolnjuje (Ef 1, 23), kot deležne božje narave (2 Pet 1, 3—4), kot dediče božje in sodediče Kristusove (Rimlj 8, 17). V svoji antropologiji bo torej prikazala človeka in kristjana v njunem najpristnejšem bistvu, po tem bistvu pa bo dala zaslišati božji klic k moralnosti in utemeljevala moralne dolžnosti. Ideal nramnega življenja bo tako postalo življenje z Bogom v Kristusu, »hoja za Kristusom«, sodelovanje s Kristusom v češčenju Boga in v odreševanju sebe in bližnjega. Kristocentrična moralna teologija se

nikakor ne more zadovoljiti, da bi sestavila nek popoln seznam moralnih zapovedi in dolžnosti, grehov in kreposti, kakor so to delali mnogi učbeniki moralke v zadnjih stoletjih in so verjetno zato imeli bolj malo uspeha v praktičnem nravnem življenju.

Moralna, ki se zaveda vzvišenosti poklica vernikov v Kristusu, mora napraviti za praktično krščansko življenje tudi ustrezna načela in aplikacije. Moralna teologija 2. vatikanskega koncila, ki je izrazito kristocentrična, postavi na podlagi te vzvišenosti načelo: »Med vsemi (udi Cerkev) vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti« (C 32, 3). To moralno načelo je za odnose v Cerkvi in za odrešilno dejavnost Cerkev izrednega pomena. V njegovi luči je treba najbrž precej drugače pojmovati dolžnost apostolskega delovanja posameznih udov Cerkev, pokorščino nadrejenim in odnos nadrejenih od podrejenih, dušnopastirske dolžnosti itd., kakor so si to mnogi zamišljali in si nekateri zamišljajo še danes.

Kristocentrična moralna, ki govori človeku najprej o njegovem dostojanstvu v Kristusu, o moralnem imperativu in moči, ki izhajata iz človekovega sožitja s Kristusom, ter o vrednotah, h katerim ta imperativ in ta moč vodita, postaja tako veselo oznanilo, kakor je to novozavezni moralni nauk, postaja najprej oznanilo o moralnem blagru in potem tudi oznanilo o moralnih zapovedih, kakor je to Kristusov govor na gori (prim. Mt 5—7, pogl.) ali pri zadnji večerji (prim. Jan 15, 1—17).

Današnji človek ima mnogo več smisla za vrednote in svoje dostojanstvo kot za dolžnosti in zapovedi. Dolžnosti in zapovedi sprejme, ko mu je zagotovljeno dostojanstvo in ko je prepričan o dosegu vrednot. Moralni nauk, ki mu govori o dostojanstvu in mu oznanja vrednote, zato tudi rad sprejme. Nad takim naukom zastrmi, kakor so po govoru na gori množice »strmele nad Jezusovim (moralnim) naukom« (Mt 7, 28), saj začuti sonaravnost moralnega nauka s svojim bitjem in težnjem. Kristocentrična moralna mu je torej prav primerna in zanj odrešilna.

2. Vir — zakramenti

Biblična in kristocentrična moralna teologija je nujno zakramentalna.

Zakramenti so znamenja in obenem viri sobitja in sožitja s Kristusom. Po njih se prav posebno daje Bog v Kristusu človeku in človek v Kristusu Bogu. Po zakramentih priteka Kristusovo življenje in s tem Kristusova npravna moč v človeka. V moči tega življenja se človekova dejavnost asimilira Kristusovi dejavnosti: postane izraz Kristusovega življenja v človeku, postane krščanska dejavnost. Kristusova dejavnost. Vse krščansko življenje postane liturgija, vsako posamezno dejanje pa dejanje češčenja Boga in odreševanja sveta (prim. 1 Pet 2, 9).

Biblična moralna teologija mora postaviti zakramente oz. zakramentalnega Kristusa za p o g l a v i t n i vir krščanskega nravnega življenja. Novozavezni nauk o tem viru je osupljivo radikalen. Spomnimo se samo na Kristusovo primero o trti in mladikah ter na Njegovo izjavo v zvezi s to primero: »Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu; zakaj brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15, 5), ali na Kristusovo

trditev v zvezi z uživanjem Njegovega telesa: »Kakor je mene poslal živi Oče in živim jaz po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene uživa, živel po meni« (Jan 6, 57).

Predvsem po Kristusovem življenju, ki ga prejemamo v zakramentih, nas Bog kliče k nrvnem življenju. To življenje daje pglavitni moralni zakon, z njim pa obenem moč za nrvno delovanje, ki je v skladu s tem življenjem. Kristusovo življenje oz. milost Svetega Duha nas v nas samih »učí, kaj je treba storiti, in nagiblje voljo k delovanju«, pravi sv. Tomaž.⁷ Sv. pismo imenuje moralni zakon, ki izhaja iz božjega življenja, »postavo Duha, ki oživlja v Jezusu Kristusu« (Rimlj 8, 2), »postavo Kristusovo« (1 Kor 9, 21; Gal 6,2), »popolno postavo svobode« (Jak 1, 25) itd., ter mu daje prednost in odločilno vlogo v krščanskem moralnem življenju: »Ako pa se daste voditi duhu, niste pod (zunanjo) postavo« (Gal 15, 18).

Na božji klic k nrvnemu delovanju po Kristusovem življenju v človeku, odgovarja le-ta s prejemanjem tega življenja in izvrševanjem tistega, k čemer ga to življenje nagiba, ali točneje rečeno, odgovarja s tem, da z moralno dejavnostjo božjega življenja sodeluje. Novejši moralisti radi poudarjajo dialogičen in respozoričen značaj nrvnega življenja. Ta značaj utemeljujejo v prvi vrsti z ontološkimi odnosi in ontološkim sodelovanjem med Bogom in človekom po zakramentih.

Zakramentalna moralna teologija ne more pojmovati nrvnega življenja prvenstveno kot izpolnjevanje zunanjih zapovedi, pač pa kot sožitje s Kristusom oziroma kot ,hojo za Kristusom', kot ,trgovanje' z božjimi darovi (prim. Lk 19,11—27). Sv. pismo nove zaveze pogosto učí, da so pozitivne zapovedi drugotni element Kristusove postave in torej drugotno (kar pa ne pomeni, da ne bi bilo važno) vodilo krščanskega nrvnega življenja, prvotno in pglavitno vodilo pa je Kristusovo življenje v nas, npr. »Iz Kristusove polnosti smo vsi sprejeli, milost na milost; zakaj (zunanja) postava je bila dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu« (Jan 1, 16—17), ali: »Dal bom svoje postave v njih srca« (Hebr 10, 17). Dosledno mora torej zakramentalna moralka navajati kristjane, da predvsem prisluhnejo imperativu Kristusovega življenja v sebi, vodstvu Sv. Duha v sebi (prim. Rimlj 8, 15—16). Usposabljati mora kristjane »za služabnike nove zaveze, ne črke, ampak Duha; zakaj črka mori, Duh pa oživlja (2 Kor 3, 6). Pozitivne oziroma zunanje zapovedi morejo določiti človekovo nrvnost samó na splošno, saj so po svoji naravi nekaj splošnega, postava Kristusovega življenja v kristjanu pa določa to nrvnost pravšnje za vsakega posameznika: »Niste prejeli duha suženjstva zopet v strah, ampak prejeli ste duha posinovljenja, v katerem kličemo: ,Aba, Oče!« (Rimlj 8, 15).

Zakramentalnost usposobi moralno teologijo, da postavlja pred kristjana pglavitne nrvne vrednote in da ne »preceja komarje«, »požira pa velblode« (prim. Mt vse 23. pogl.), varuje jo, da ne razlaga moralnih obveznosti po črki, ampak po duhu, kakor je npr. storil Jezus, ko je razlagal obveznost sobotnega počitka (Lk 14, 1—6). Zakramentalna moralna teologija ne more zahtevati od vseh enako, ampak od

⁷ In Rom. 8, 1.

vsakega po daru milosti božje, ki ga je sprejel (prim. 1 Pet 4, 10). S tem darom pa ga mōra voditi ne samo k temu, da se bo varoval greha, ampak najprej in predvsem, da bo opravljal čim večje dobro (prim. Mt 25, 14—27) ter tako dosegal tisti ideal krščanskega življenja, ki ga je postavil Kristus: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48).

Z zakramentalnostjo prepojena moralka tako daje krščanski nrvnosti dimenzijo duha in nadnaravne dinamike, odpravlja pa iz njega legalizem, formalizem in minimalizem. Ti trije policaji so preveč nastopali v marsikateri moralki zadnjih štirih stoletij ter jo delali za nekaj tesnobnega in nepriljubljenega. Ni čudno, da je celo tako odličen kristjan, kot je bil P. Claudel, izjavil: »Ljubimo Jezusa Kristusa, nikoli pa ne bomo ljubili morale.« Mislil je moralo, ki so jo zahtevale t. i. preceptivne moralke. Kdo bi mogel ljubiti in se navdušiti za moralo tistega moralnega učbenika, ki trdi, da more duhovnik pri opravljanju sv. maše napraviti 156 velikih in 90 malih grehov, ali za moralo onega, ki trdi, da je žensko pletenje ob nedeljah svobodna dejavnost, kvačkanje pa hlapčevsko delo, ali za moralo tistih moralistov, ki v zvezi z okrožno sredstev, spregledujejo pa zakonske in družinske vrednote ter človeka? Simptomatično je, da so preceptivne moralke, ki so obravnavale zakramente pod juridično-pozitivističnim vidikom, predvsem govorile o dolžnostih, ki jih imamo v zvezi z zakramenti, pozabljale pa so na zakramente kot počela nrvnega krščanskega življenja. »Če govorimo nekoliko zaostreno, moremo reči: Kolikor bolj so moralisti obravnavali zakramente pod vidikom zakonskih predpisov, ki urejajo njihovo podeljevanje in sprejemanje, tolikor bolj so razlagali nrvne zapovedi in dolžnosti po črki in nevarno odpirali pot laicistični etiki dolžnosti.«⁸

Po gornjem razpredanju smo mogli vsaj zaslutiti, da more zakramentalna moralna teologija nuditi apostolskemu delu prvovrstno pomoč. Če h gornjemu pripomnimo še, da taka moralka nagiba k prejemanju — in to k osebnemu prejemanju zakramentov, da budi odgovornost za božje življenje v kristjanu, da zagotavlja Kristusovo »silno moč« v nrvnem prizadevanju (prim. Ef 6, 10) in vodi kristjana k posvetitvi vsega njegovega delovanja z zakramentalnim Kristusom, potem moramo priznati, da se moralna teologija z zakramentalnim »aggiornamentom« zvesto pridružuje odrešitveni akciji Cerkve v sedanjem času, kakor jo je določil 2. vatikanski cerkveni zbor. Le-ta hoče z intenzifikacijo liturgičnega življenja oblikovati in razgibati nrvno življenje in delovanje kristjanov: »Sveti cerkveni zbor, ki si je dal naloge: poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli . . ., sodi, da je njegova prav posebna naloga poskrbeti, da se bo obnovilo in gojilo sveto bogoslužje. Liturgija, ki izvršuje delo našega odrešenja, posebno s sveto evharistično daritvijo, namreč najbolj pomaga, da življenje vernikov predstavlja in drugim razodeva Kristusovo skrivnost ter pristno naravo Cerkve . . . Ko torej sveto bogoslužje tiste, ki so znotraj, vsak dan vzdava v sveti tempelj v Gospodu, za bivališče božje v Duhu, do mere polne starosti Kristusove, obenem na čudovit način krepi njihove sile za oznanjevanje Kristusa« (B 1—2; prim. 59).

⁸ B. Häring, *Heutige Bestrebungen* . . . , n. d., 37—38.

3. Osnova — oseba

Moralni nauk sv. pisma je očitno personalen. Nekaj primerov naj nam to osvetli.

Bog se človeku daje v osebi Jezusa Kristusa: »Kdor vidi mene, vidi Očeta... Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni« (Jan 14, 9—11). Osebne božje odnose do človeka sv. pismo na mnogih mestih poudarja predvsem z božjo ljubeznijo do človeka, npr.: »Bog svet tako ljubi, da je dal svojega edinorojenega Sina« (Jan 3, 16). Zato pa tudi Bog zahteva zase vsega človeka, zahteva človeka kot osebo. Morda nam to najbolj nazorno pojasni Jezusov klic bogatemu mladeniču: »Še eno ti manjka (potem, ko spolnjuješ zapovedi)... Hodi za menoj!« (Lk 18, 22). Človekove osebne odnose do Boga ravnotako sv. pismo neprestano gleda v kot sad ljubezni celotnega človeka do Boga: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo in z vsem mišljenjem!« (Lk 10, 27). Sv. pismo nam dalje zagotavlja, da Bog kliče človeka po imenu (prim. 1 Moz 5, 2; Iz 43, 1; 49, 1), torej kot osebo, in hoče, da mu tudi osebno odgovarjamo z vsem svojim življenjem: »Aba, Oče!« (Rimlj 8, 15; prim. Gal 4, 6; 1 Jan 3, 1). Bistvo bibličnega personalizma so *a g a p e*, to je ljubezen, ki se pretaka med tremi božjimi Osebam in ki je tudi ljudem, posebno kristjanom podeljena, da bi jih naredila za čim popolnejše božje podobe in jih usposobila za polne osebne odnose z Bogom in z bližnjim (prim. 1 Jan 4, 7—21).

Razodetje zahteva od človeka celotno spreobrnjenje k Bogu (Mr 1, 15 sl.) in ‚hojo‘ celotnega človeka za Kristusom (Lk 14, 25—27), kliče človeka k nravni izvršitvi po sposobnostih, ki jih le-ta ima kot oseba (prim. Lk 19, 11—23; Apd 9, 15), trdi da imajo pred Bogom vrednost le tiste nravne izvršitve, ki prihajajo »iz srca«, torej od znotraj, iz ljubezni, iz človekove osebnosti (prim. Oz 6, 6; Mt 7, 31; 9, 13; 12, 34—35; Mr 12, 42 sl.; Lk 6, 45).

Za sv. pismo je oseba človek, ki po božjem klicu uresničuje svojo bogopodobnost, *hic et nunc* z nravnimi dejanji katera omogoči božja ljubezen in s katerimi človek Bogu ljubeče odgovarja.

Da je treba vzeti za osnovo nravnega življenja človekovo osebo (in ne samo človeško naravo) ne uči moralne teologije le sv. pismo, ampak tudi krščanska personalistična filozofija, ki so jo posebno razvijali S. Kierkegaard, M. Scheller, Th. Steinbüchel in R. Guardini in ki je reakcija na Kantovo neosebno moralo dolžnosti, na dokaj brezoblično ter nehistorično pojmovanje nravnega delovanja, kakršnega so imeli mnogi neosholastiki, končno na kolektivistično in totalitaristično pojmovanje človeka, ki sta ga izsiljevala stalinizem in nacizem. Personalistična filozofija — razvijala se je pod močnim bibličnim vplivom — je zahtevala od krščanske moralke, naj pojmuje moralni imperativ bolj osebno kot prej, naj vzgaja k osebni sprejemu tega imperativa in k osebni uresničitvi nravnih dobrin, naj pojmuje nravno dejanje kot nekaj enkratnega, originalnega, in naj upošteva dejanske človekove zmožnosti, zakon postopnosti v doseganju vrednot ter človekovo notranjo in zunanjo situacijo, v kateri nravno de-

luje; skratka: moralna teologija naj nima človeka za nravni stroj, ki deluje na ukaz, ampak za samostojno bitje, ki se izvirno uresničuje po osebnih odnosih z Bogom in bližnjim.

Biblični in filozofski personalizem močno poudarjata, da more človek razvijati svojo osebnost le tedaj, če ima osebne odnose z drugimi osebami, z Bogom in s soljudmi. Sijajno nam o tem govori, kolikor se tiče kristajnov, sv. Pavel: »Kristus je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo . . . do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal . . ., marveč bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rastle k njemu, ki je glava, Kristus; iz njega prejema vse telo rast, ko se zlaga in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 4, 11—16). Biblični personalizem se resda močno zavzema za človekovo individualnost, prav zato pa se mora zavzemati tudi za njegovo socialnost. 2. vatikanski cerkveni zbor bi nam to doslednost takole razložil: »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti in razvijati svojih darov« (CS 12, 4). V tej logiki sv. pismu ne gre zato, da bi človek smatral bližnjega za sredstvo svojega izpopolnjevanja. Gre mu, bi rekli, za komunikacijo božjih darov, božje ljubezni, božjega življenja med ljudmi, saj se vse to v tej ali oni obliki in meri nahaja v vsakem človeku zato, da bi bogatilo in izpolnjevalo vse ljudi ter jih pobožanstvovalo. Biblični personalizem je končno v sprejemanju in v dajanju Boga; torej izrazito socialen (prim. Jan. 3, 16; 13, 34 sl.; Mr 12, 28; 1 Kor 11, 3; 1 Jan 4, 7—21).

Biblični personalizem je daleč od nekega antropocentričnega eksistencializma kakršnega oznanjajo saretrovci. Sartetrovski eksistencializem uči na moralnem področju človekovo neodvisnost od Boga in zanika obstoj absolutnih moralnih zakonov. Biblični personalizem pa uči na tem področju človekovo sožitje z Bogom in absolutno obveznost, da se človek ravna po moralnih zakonih, ki jih je Bog zapisal s stvarjenjem in jih piše z milostjo v njegovo naravo. Strinja pa se biblični personalizem z eksistencializmom v tem, da je treba pri nravnem delovanju upoštevati človeka kot posameznika, konkretno se uresničuječega v neki določeni življenjski situaciji (prim. Lk 11, 46; Jan 16, 12; Rimlj 14. pogl.).

Z bibličnim personalizmom napolnjena moralna teologija bo svoje gledanje na nravnost v marsičem dopolnila in korigirala. Zgled za to ji je dal tudi 2. vatikanski koncil s svojim moralnim naukom, ki je izrazito personalen (prim. npr. CS 9, 1—2; 24, 3; 26, 2; 75; 76, 2—5). V okviru te razprave moremo opozoriti le na nekatere dopolnitve in korekcije, ki jih bo zahteval biblični personalizem.

Z božjo besedo sv. pisma izpolnjena moralka se bo morala odločneje zavzemati za človekovo dostojanstvo in nastopati proti vsakemu fizičnemu in duhovnemu nasilju, proti formalizmu, uniformiranosti in obsojanju na

moralnem področju, proti kolektivizmu, segregacionizmu, absolutizmu in avtoritarnosti, proti vsakovrstnemu izkoriščanju človeka po človeku. Ko bo poudarjala človekovo dostojanstvo, bo morala dosledno zahtevati absolutno spoštovanje do odločitev vesti, še prej pa prizadevno osebno oblikovanje vesti.

Personalistična moralka bo dokaj razvila nauk o moralnem zakonu situacije, to je o posebnih pogojih znotraj in zunaj človeka, v katerih le-ta izvršuje npravna dejanja. Razložiti bo tudi morala, kako moralni zakon situacije uskladiti s pozitivnimi zakoni. Doslej so moralisti večinoma zelo malo govorili o tem, da se nam božja volja javlja tudi po situaciji, v kateri naj se poganjamo za npravne vrednote; zadovoljili so se le z naukom o okoliščinah npravnega dejanja.

Personalistična moralka bo dobro vedela, da se človek stežka popolnoma izrazi v posameznem dejanju. Zato pa bo morala npravnost ocenjevati predvsem po osnovni usmerjenosti (*optio fundamentalis*) človekove osebe, k vrednotam oziroma k nevrednotam, matematično povedano, po vsoti nekih npravnih dejanj, različnih po vrsti, teži, intenziteti in kakovosti. Tako bo dajala dušnemu pastirstvu važno orientacijo pri duhovnem vodstvu posameznikov, npr. naj se spovednik bolj ozira na celotno npravno stanje spovedanca in ne toliko na njegove posamezne grehe ali naj pomaga spovedancu najprej utrjevati t. i. moralno kondicijo, da bo potem le-ta mogel premagati to in ono moralno slabost (*agere sequitur esse!*). Po pojmovanju personalistične moralka ni lahko storiti težki greh tistemu, ki se sicer stalno trudi za življenje z Bogom, ki torej ima stalno dobro osnovno usmerjenost. Kristusova ocena npravnega delovanja apostola Petra je karakteristična (prim. Mr 14, 66—72 in Jan 21, 15—17).

V zvezi s prejemom zakramenta pokore bo z bibličnim personalizmom obogatena moralka imela za mnogo bolj važno spreobrnjenje ‚srca‘, kakor spoved grehov. Sploh bo morala svoj nauk o spreobrnjenju temeljito izpopolniti.

Prava personalistična moralka bo odvrčala od egoističnega in tesnobe-nega individualizma in vzgajala k socialnosti in komunitarnosti. Kristjane bo npr. opozarjala, da ni zadosti »rešiti svojo dušo«, ampak je treba reševati tudi duše drugih; kar je dolžnost slehernega uda Kristusovega telesa. Cerkvenim ljudem bo npr. dopovedovala, da sta dialog in sodelovanje nujno sredstvo komunitarnega življenja in apostolskega dela Cerkve. Razvijala bo odgovornost enega za vse in vseh za enega. Učila bo, da ljubezen do bližnjega in Boga ni samo neka pozitivna krščanska zapoved, ampak postulat človeške osebe.

Zaključek

Naloga moralne teologije je, da razpravlja o božjem delovanju v ljudeh in v človeku ter o človekovem sodelovanju pri tem. Prav o tem pa najbolj pristno govori sv. pismo, saj je v njem božja beseda. Če hoče moralna teologija svojo nalogo pošteno izvršiti, se mora napolniti z božjo besedo sv. pisma. Kajpada, biblična izpopolnitev moralne teologije

ne pomeni golega citiranja sv. pisma v zvezi s posameznimi moralnimi nauki, pač pa osvojitve božje misli, ki je v sv. pismu.

V svoji razpravi smo hoteli pokazati, da bo moralna teologija, ki bo osvojila božjo misel sv. pisma, morala biti izrazito kristocentrična, zakramentalna in personalna. Sveto pismo namreč jasno uči, da je središče npravnega življenja Kristus, vir tega življenja in osnova človekova oseba.

Čimbolj bo moralna teologija kristocentrična, zakramentalna in personalna, tem manj bo abstraktna, antropocentrična, preceptivna, moralistična, individualistična, statična, situacionistična, objektivistična in neprizadeta ob človeku, pač pa bo polna krščanskega duha, konkretna in življenjska, dinamična, pokazujoča vrednote, socialna in komunitarna, prepričljiva, responzorična, težeča k bistvenemu, okrepljujoča, oznanjujoča veselo prizadevanje, bo nauk o božje-človeških agapah. Kot taka se bo morala teologija lahko učinkovito vključila v odrešilno delo Cerkve, ki ga zahteva pokoncilski kairos. Če bi hoteli vlogo biblicizirane moralne teologije v tem delu označiti s Kristusovima primerama, bi rekli: ne bo nalagala »neznosnega bremena«, ampak nalagala Kristusov »sladki jarem«.

Biti Kristusu in Cerkvi zvest pomeni predvsem: z vsemi možnostmi opravljati nujno odrešilno delo. Tako odreševanje pa zahteva neprestano spopolnjevanje. Če naj moralna teologija resnično služi odrešilnemu delu, se mora neprestano spopolnjevati z božjo odrešilno besedo, nikoli ne sme samovšečno obstati v svojem razvoju. Konkretno rečeno: v perspektivi kairosa, ki ga je Bog poslal po 2. vatikanskem cerkvenem zboru, se apostolsko delo ne more in ne sme zadovoljiti z avtorji, ki so oblikovali moralno teologijo v preteklosti, čeprav s tako ugledni kot npr. Noldin, Merkelbach, Tanquerey, Prümmer, Génicot, Copello.

Kateheza v prihodnjih desetih letih

Valter Dermota

Večina današnjih katehetskih teoretikov opredeljuje katehezo kot »uvajanje mladega krščanskega rodu v krščansko življenje«. »Uvajanje« pomeni z ene strani pouk, z druge strani pa vzgojo. Vzgojo navadno prepuščajo družini, poučujejo pa od Cerkve postavljeni oznanjevalci.

Kateheza je s homilijo in pridigovanjem sestavni del cekvenega oznanjevanja, ki uporablja živo besedo in osebni nagovor kot glavno občevalno sredstvo. Z živo osebo in osebnim stikom svojih uradno postavljenih oznanjevalcev skuša Cerkev Kristusovo resničnost in njegov nauk posredovati človeku našega časa.

Kateheza ima pripravljalni in uvajalni značaj. Homilija in pridiga pa skušata po katehezi začeto delo izpopolniti in, če bi bilo mogoče, tudi dovršiti. Ker so odrasli kristjani že uvedeni v krščanstvo in zato katehizirani, se kateheza ne obrača do odraslih vernikov, pač pa ima za svoj lastni predmet otroke in mladostnike.

Tako je s katehezo danes. Na začetku se je pa kateheza obračala izključno na odrasle. Jezus Kristus in apostoli so govorili odraslim. Tudi najdovršenejša oblika kateheze, katehumenat, se je obračala k odraslim. Otroci so postali kristjani po svojih starših ali drugih odraslih osebah.

V času množičnega spreobrnjenja germanskih in slovanskih narodov so bili glavna skrb katehetov-misijonarjev odrasli, v prvi vrsti poglavarji še poganskih plemen. Ko je bila Evropa pokristjanjena in je Cerkev skušala poglobiti krščansko življenje, se je zopet prizadevala predvsem za odrasle. Otroci so, posebno po učinkovitem vplivanju krščanskega okolja v privatnem in javnem življenju, postali več ali manj dobri kristjani.

Velik preobrat je nastal v času reformacije. Luther se je s katekizmi v prvi vrsti obrnil na otroke. Tudi za odrasle je napisal verske učbenike, toda kljub vsemu je hotel po mladini vzgojiti nov krščanski rod. Katoliška Cerkev je pod pritiskom reformatorjev ukazala župnikom, da morajo vsaj vsako nedeljo imeti poseben krščanski nauk izrecno za otroke in doraščajoče vse do tistih, ki še niso prišli v starost za možitev ali ženitev. Otroci so kar čez noč postali predmet posebne kateheze in izrednega zanimanja cekvene oblasti.

Splošna šolska obveznost, ki je verouku — katehizaciji otrok — pred dvesto leti, dala vodilno mesto v sklopu osnovne ljudske izobrazbe, je tej, na otroke osredotočeni obliki oznanjevanja krščanstva, dala še večji poudarek. Ker so prvi učitelji na teh, pred kratkim ustanovljenih šolah, bili uradniki Cerkve — dušni pastirji in cerkovniki — in so kot uradniki države dobivali tudi državno plačo, se je dušno-pastirsko delo duhovnikov v veliki meri usmerilo na katehezo otrok. Lahko bi celo rekli, da je bila katehizacija glavna skrb večine katoliških duhovnikov.

Z reformacijo sovpadel začetek sistematično urejenih misijonov. Kmalu je Cerkev spoznala, da je zares uspešno misijonsko delo možno samo s katehizacijo otrok. Zato so začeli poleg krščanske dobrotelčnosti v bolnišnicah

in dispanzerjih skrbeti posebno za katoliške šole. In v teh šolah je imela prvo mesto prav katehizacija otrok.

Danes stojimo pred dejstvom, da je glavni napon cerkvenega učiteljstva in duhovnitva vsaj praktično, če že ne tudi teoretično, obrnjen na katehizacijo otrok. Večina duhovnikov posveti glavne sile svojega osebnega prizadevanja in največ časa prav katehizaciji otrok in mladostnikov.

Ker je vsaka oblika oznanjevanja — zato tudi katehizacija — pogojena od čisto konkretnih okoliščin življenja in od splošnih tokov kulturnega okolja in ker so se te konkretne okoliščine in splošni tokovi kulturnega življenja zelo spremenili, se bo v prihodnjih letih tudi kateheza in katehizacija zelo spremenila.

V naslednjem hočemo podati glavne novosti, ki jih na osnovi sedanjih ugotovitev moremo predvideti za katehezo in katehizacijo v prihodnjih desetih in dvajsetih letih.

1. Katehizacija usmerjena k oblikovanju zrelega človeka-kristjana

Splošen napredek v gospodarskem, znanstvenem, tehničnem in kulturnem pogledu je omogočil tudi popolnejše gledanje na človeka in njegovo dostojanstvo. Predvsem gre tu za njegovo osebno zrelost, kjer razumemo pod »osebno zrelostjo« samosvojno ocenjevanje, presojanje in vrednotenju dogodkov, reči in oseb. Človek sam, iz sebe, po svojem prepričanju in po samostojno sprejetem merilu gleda na vse, kar se okoli njega dogaja ter se samostojno odloča za tisto, kar sam spozna za pravilno in odločitve vredno. Današnji človek je sposoben ali zrel za tako udejstvovanje.

Ima v prvi vrsti zadosti znanja. Kajti znanje omogoča izbiro med tolikimi vrednotami, možnostmi in položaji. Kdor ne zna in ni izobražen, tudi ne more biti v popolni meri prost in samostojen, ker se more odločiti samo za tisto, kar pozna. Pozna pa mogoče samo eno možnost. Zato ne more izbirati in se odločiti za tisto, kar je zanj največja vrednota.

Imeti mora toliko neodvisnosti, da ga nihče ne sili k izbiri. Tu gre predvsem za ekonomsko in politično neodvisnost. Mnogo ljudi bi izbralo vse kaj drugega kot to, kar imajo sedaj — npr. poklic, delo, položaj itd. — pa ne morejo, ker so nujno vezani na zaslužek, ki ga morejo dobiti samo v določenem poklicu. Ta poklic je pa mogoče vsiljen, ker bi radi bili po svojih zmožnostih in osebnem okusu čisto nekaj drugega. Želji ne morejo slediti, ker niso ekonomsko samostojni. Isto velja za politično neodvisnost.

Splošen razvoj na svetu teži za vedno večjimi možnostmi za popolno neodvisnost in s tem za vedno večjo možnost za osebni razvoj posameznika.

Tudi človek-kristjan mora biti v svojih odločitvah vedno bolj zrel. Saj ga je Bog ustvaril kot osebo, bitje z razumno naravo in bitno neodvisnostjo. Če Bog kaj želi, je to prav zrel, samostojen, neodvisen, nikomur podrejen človek. To je bitje po njegovi podobi in sličnosti.

Z ene strani Cerkev priznava — teoretično je vedno priznavala — osebno zrelost človeka, z druge strani pa je Cerkev tudi primorana,

da tako zrelost dejansko med svojimi pripadniki priznava. Treba je iti celo dalje. Izrecno je treba danes človeka vzgajati k njegovi osebni zrelosti.

Nekaj primerov. Če kdo pravi: »To moraš storiti ali opustiti, ker Bog tako zahteva!« je to govorica, ki sodi v dobo osebnostno nerazvitega človeka, ki je bil voljan ravnati se po nasvetu ali zahtevi drugih, ker drugače ni mogel in sam ni znal. Danes in v bodočnosti bomo isto misel izrazili takole: »Pretehtaj položaj in sam presodi, kaj je zate najbolj primerno.« Tukaj predpostavljamo, da pozna božjo voljo, ki v njegov prid nakazuje tisto, kar mu je najbolj primerno. To voljo pozna ne kot ukaz brezsrčnega in brezvestnega tirana, ki išče v ukazih svojo lastno korist, pač pa kot nasvet in vodilo, ki mu more nuditi možnost za njegovo večjo korist. Učinek je isti, pot pa, kako je do učinka vodila, je različna.

To misel je tudi 2. vatikanski koncil ponovno in ponovno poudaril. Nič ni cerkvenemu zboru bolj pri srcu kakor »zrelo, tehtno, premišljeno, samostojno in preudarjeno odločevanje«, ko se vernik ne iz strahu, bojazni, neznanja odloča, pač pa vidi v odločitvi poudarek svoje osebnosti-samostojnosti. S tem pa tudi rast v še večjo neodvisnost in prostost. In prav ta neodvisen, prost, sam v sebi prepričan, pa pravilno se odločujoč človek je največje veselje nebeškega Očeta.

Katehizacija s takimi cilji bo morala obsegati tri stopnje: pripravo, zorenje in zrelost. Obsegala bo detinsko ter deško dobo do pubertete, mladostno dobo od pubertete do psihološke zrelosti pri 25 letih in dobo zrelosti od 25. leta naprej.

Katehizacija do pubertete je zaradi duševne strukture otroka nujno avtoritativno usmerjena. Otrok zahteva: »Povejte mi, kaj moram storiti« in ne »razložite mi, zakaj moram to storiti.« Otrok noče razlogov, otrok hoče vedeti, kaj in kako naj stori. Ta stopnja kateheze je več ali manj v sedanji praksi dovršena in bo mogoče izboljšati le kake podrobnosti.

Katehizacija po puberteti mora nuditi mladostniku osebnostni vidik ter mu pokazati, zakaj naj se med tolikimi možnostmi (on) v teh okoliščinah in takih pogojih odloči za to in opusti ono. Tu ne velja več »moraš to storiti«, ker mladostnik tudi ne vprašuje in prosi »povej mi, kaj moram storiti«. Mladostnik stavi vprašanje osebnostno: »Zakaj bi moral jaz to storiti?« Tu je treba z vsakim posamezno priti do konca. Posamično je treba vsakemu pokazati, pa brez »gledanja, govorjenja in ukazovanja z viška,« kako je zanj najbolj prav, da stori tako in opusti ono.

Nujnosti take kateheze smo se zavedeli komaj zadnjih 20 let. Seveda smo prišli prepozno. Ko smo uvideli, da smo po končani ljudski šoli ostali sami, smo se začeli spraševati: »Zakaj?« Sedaj skušamo z velikimi izgubami zakasnelo nadomestiti.

Ustrezna katehizacija za odrasle — mogoče bo tukaj bolj na mestu homilija ali pridigovanje; vse pa kaže, da bomo morali uvesti prav katehizacijo za odrasle — je problem, ki smo se ga komaj zavedli. Še vedno doni v cerkvi »morate kot katoliški kristjani tako in tako ravnati in se tega in tega varovati«. Ali se dušni pastir odloča za svoje vernike in jim nakazuje, kaj »morajo storiti = kaj naj storijo«, ali pa dušni pastir v množici tolikih možnosti spodbuja vernike, da naj storijo tisto, kar se jim zdi

bolj vredno, boljše in primernejše. Tu ne gre za to, da iz velelnika naredimo »spodbudnik« ali »želelnik«. Gre enostavno za prepričanje, da so pred nami zreli ljudje, ki pričakujejo od dušnega pastirja, da jim nakaže tisto, kar je človeško in krščansko boljše in popolnejše.

Prav to pa je tista novost v miselnosti dušnega pastirja, ki je še ni in si jo bomo morali privzgojiti. Ali pa bodo verniki, zreli verniki, topogledo bolščali v nas in v svojih srcih mislili: »Ali misli ta govornik, da ima pred seboj nedorasle zelence ali res člane božjega ljudstva?« To je nova raven, s katere moramo zreti na v veri dorasle vernike. To je nova stopnja razvoja, ki jo je treba priznati, ali pa bomo ostali sami, ker ne razumemo vernikov in verniki ne razumejo nas.

Pomisleku, da takih vernikov danes ni ali še ni, je treba odgovoriti odločno z zahtevo, če jih še ni, jih je pa treba vzgojiti, in če jih ni, jih zato ni, ker jih nismo vzgojili. Čudno je samo to, da npr. na političnem torišču pričakujemo in zahtevamo toliko zrelosti in popolne samoodločitve, na verskem področju pa imamo iste ljudi za nesposobne lastnega odločanja. V zadnjih desetletjih se je med ljudmi in v človeštvu mnogo spremenilo. In največja sprememba je prav ocenjevanje svojega lastnega dostojanstva in svoje zmožnosti, da se človek sme in mora sam odločati. Prav za to naj mu pa nihče ne prihaja »z moraš« in »tega ne smeš«. Pokaži mu samo vrednote, potem naj se pa po svoji zrelosti in človeškem dostojanstvu sam odloča.

Če bi bil med stotimi verniki samo eden, ki bi bil zmožen takega zrelega krščanstva, bi morali samo zaradi tistega enega govoriti tako, da bi nas razumel. Drugi bi se pa kmalu privadili na tako govorico, ki predpostavlja toliko vero v človeško in krščansko zrelost.

2. Katehizacija odraslih

Ko so holandski škofje pred petnajstimi leti naročili teološki fakulteti v Nijmegenu, da naj izdela program za novi katekizem za otroke, je ta poverila nalogo katehetskemu institutu (prav iste) univerze. V ta namen imenovana komisija je začela z delom in po dveh letih temeljitega dela vrnila škofom mandat z opombo, da ni mogoče sestaviti programa za pouk otrok v verskih resnicah, če prej ni točno določeno, kaj naj na verskem torišču uresničijo odrasli kristjani. Najprej moramo imeti program za krščansko življenje odraslih in šele potem bomo mogli sestavljati program za otroke. Najprej je treba videti končno podobo, potem je mogoče razpravljati o tem, kako naj mlad kristjan s pomočjo družine in kateheze postopoma v sebi izoblikuje zamisel krščanske popolnosti. Holandski škofje so namig in problematiko razumeli ter poverili isti komisiji nalogo za izdelavo programa za verski pouk odraslih. Na osnovi tega programa je bil potem sestavljen novi holandski katekizem za odrasle. In tako smo dobili v pokoncilski dobi prvo vodilno katehetsko knjigo, ki bo verjetno določevala versko vzgojo za bodoča desetletja.

Krščanska rast in zrelost krščanskega življenja je odvisna od človekove rasti v popolno človeško osebnost. Rast človekove osebnosti pa je

odvisna od psihičnega razvoja. Človek se duševno razvija do 25 leta. Pa tudi potem ko je dosegel svojo psihično zrelost, razvoj ne zastane, ampak se nadaljuje vse do smrti. Samo če pomislimo na izredno razliko med človekom v polnosti fizične in fiziološke moči ter njegovo psihično nezrelostjo pri 25. letih in človekom, ki je fizično in fiziološko nekako pri 75 letih izčrpan, duhovno pa visoko razvit, bomo razumeli, da pred 30. letom ne moremo govoriti o zrelosti človekove osebnosti. Prava človekova osebnost se more začeti razvijati potem, ko so v razvojni dobi stopile v funkcijo vse psihične zmožnosti. Tako da moremo računati vsaj dvajset let, da človek po psihični zrelosti pri 25 letih doseže tudi svojo osebnostno zrelost. Saj psihologi govorijo o desetletjih, v katerih se človek temeljito spreminja tako v svojem spoznavnem, kakor tudi v čustvenem in volitivnem življenju.

Sedanja katehizacija je namenjena otrokom in mladostnikom. Odrasle, osebnostno zrele ljudi, smo pa prezrli, misleč da bodo živeli od tega, kar so dobili v svoji otroški in mladostni dobi. Nismo jih zanemarili, ker se nismo zavedali osebnostne rasti, ki jo sedaj na osnovi psiholoških dognanj dobro poznamo. Skrbeli pa tudi nismo na poseben in ustrezen način zanje, ker smo bili prepričani, da bodo ob splošni negi, s pridigovanjem in homilijo dosegli svojo krščansko zrelost.

Izkušnja sestavljalcev holandskega katekizma je vsem katehetskim teoretikom in praktičnim dušnim pastirjem opozorilo, da je treba za odrasle prav tako skrbeti kakor za otroke in mladostnike in ne misliti, da je s katehezo v predzakonski starosti že vse narejeno.

Večina odraslih kristjanov ima otroke. Otroci so pa prav v prvih letih, ki so za versko rast odločilna, v izključni negi staršev. Če starši niso zreli kristjani, tudi njihovi otroci ne bodo mogli dobiti tiste verske vzgoje, ki jih moreta nuditi versko zrela oče in mati. Ponavljalo se bo dejstvo, da bodo nezreli kristjani vzgajali nezrele kristjane. Kaj bo iz takega početja moglo zrasti?

Nikakor ne smemo pozabiti, da je prav dejstvo, da mlada krščanska zakonca dobita otroke, v veliki meri odločilno za njuno človeško in krščansko zrelost. Starši so za otroka namestniki božje ljubezni. Otrok potrebuje ljubezen in ljubezen, ki jo otrok potrebuje, je človeška ljubezen. Bog pa ne more po človeško ljubiti. Zato je dal otroku starše, ki naj otroka v božjem imenu ljubijo.

Kdor se zaveda te vloge krščanskih staršev, da v božjem imenu izkazuje otroku ljubezen, ki jo Bog ima do otroka, in pri tem tudi sam po človeško kaže otroku ljubezen, ta je v najboljšem položaju, da raste v krščanski zrelosti.

Holandski kateheti so samo odkrili eno izmed osnovnih današnjih dejstev kateheze. Če ga ne bi odkrili na Nizozemskem, bi ga pa prej ali slej odkrili kje drugje. Vendar se je treba tega odkritja zavedati in ga resno vključiti v katehetski program.

3. Specializirana katehizacija

Oznanjevanje je treba krščanstvo tako, da tisti, kateremu je oznanjevanje namenjeno, oznanilo razume in ga sprejme. Sprejema pa vsak oznanjevanje po svojih zmožnostih in svoji izobrazbi. To so upoštevali francoski sestavljalci veroučnih učbenikov in so izdelali za različne starostne stopnje po tri učbenike: za tiste, ki prihajajo iz dobrih krščanskih družin in so imeli reden pouk; potem za tiste, ki so imeli reden verski pouk, pa prihajajo iz versko mlačnih družin; in končno za tiste, ki niso imeli rednega verskega pouka in prihajajo iz versko mlačnih družin. Poleg tega ima vsak učbenik še pomožno knjigo za starše, ki naj otroku pomagajo doma pri učenju, in za učitelja, ki naj po psiholoških navodilih otrokom pomaga v določenih okoliščinah pri izpopolnjevanju verskega znanja in religiozne rasti. To je silna obremenitev veroučiteljev. Toda, kdor hoče kaj doseči, mora seči po ustreznih sredstvih.

S tem smo rešili samo potrebo šolskih in pošolskih vernikov. Vprašanja oblikovanja zrelih vernikov v polnem psihičnem razvoju in na poti k versko zreli osebnosti, se pa še nismo dotaknili.

Specializirano dušno pastirstvo za različna okolja o tem že razpravlja. Toda pastoralisti ne bodo reševali katehetskih problemov, pač pa bodo pričakovali, da jim katehetski teoretiki in praktiki na katehetskem področju priskočijo na pomoč, ali pa sami izvršijo njim pripadajočo nalogo.

Kako naj bi tako specializirana katehizacija bila oblikovana, je seveda drugo vprašanje. Za to bi morali imeti ustrezno šolane izvedence, ki bi probleme primerno osvetlili in izdelali tozadevne programe.

4. Poudarek na Kristusu zmagovalcu

Tudi vsebinsko je treba v krščanstvu vernikom nuditi tisto, kar je bližje njihovi miselnosti.

Kristusovo življenje — in Kristus je središče našega oznanjevanja — in Kristusovo odrešilno delo kažeta istega Kristusa v različnih vidikih in življenjskih okoliščinah. Prav ti različni vidiki — vedno istega Kristusa — pa so bolj ali manj dostopni človeški miselnosti in različnim kulturnim obdobjem.

Prva stoletja so posebno Evharistiji posvečala posebno pozornost. Evharistični obedi so zbirali kristjane in jim dajale moč v dobi preganjanj. Posebnim okoliščinam primerno so si predstavljali Kristusa kot dobrega pastirja. Pri tem seveda niso zanemarjali drugih vidikov. Toda Evharistija in Dobri pastir sta jim bila posebno pri srcu.

V dobi zmagoslavja v pokonstantinskih stoletjih so posvetili veliko pažnjo javni službi božji in videli v Kristusu vladarju — Pantokratorju izraz svoje zmagoslavne vere.

Težka obdobja zgodnjega srednjega veka so vsem zadala veliko trpljenja. Tako ni čudno, da se je krščansko ljudstvo obrnilo h Križanemu in ga naredilo za viden izraz svoje, v trpljenju preizkušene vere.

Toda časi so se zopet spremenili na boljše. In ljudska domišljija in duhovno oko vernega ljudstva se je obrnilo k človeku tako dragim prizorom Jezusovega rojstva in njegove mladosti. Visoki srednji vek in naslednja stoletja so izoblikovala božično krščansko pobožnost in dala vsemu, kar je nežno človeško, posebno veljavo.

V času humanizma in renesanse so ljudje iskali človeške lepote. V Jezusu Kristusu in njegovi materi Mariji so videli višek človeške popolnosti in doživljaje Matere božje skušali podoživeti. Tako so nastale slike Madon in najrazličnejše upodobitve mrtvega Kristusa v Materinem naročju. Niso občudovali smrti, pač pa so poizkusili predstaviti, kako mrtvi Kristus v umetnosti in resnici še vedno živi.

Življenja veseli barok je tudi v nosilcih odrešenja iskal ljubezni in miline. Tako so nastale pobožnosti in predstave srca Jezusovega in srca Marijinega.

Danes gledamo zmagoslavje znanosti in tehnike. Današnji človek, posebno še mladina, je ponosna na svoj čas, na svoje dosežke, na svoje zmage. Prepričan je, da bodo naslednja desetletja prinesla še večje dosežke. Ne godi mu trpljenje. Smrt ga odbija. Kar je nežnega in preveč milega, ga draži. Zato je kaj naravno, da išče tudi v veri in verskem življenju tisto, kar mu govori o zmagoslavju in uspehu.

Gotovo ga ni bolj uspešnega človeka, kot je bil Kristus Bog in človek. Izvršil je svojo nalogo. Za to je bila sicer potrebna smrt. Toda edini izmed ljudi je smrt premagal in bil spremenjen ter je kot zmagovalec sam z lastno močjo šel v nebesa. Sedaj s svojim poveličanim telesom v edinosti s svojo božjo osebo zmagoslavno vlada ves svet.

Prav ta poveličani Kristus, Bog-človek, ki je izvršil svojo nalogo in bil poveličan v slavi, je danes tisti lik Kristusa, ki ga sedanji človek posebno občuduje. Poveličanega Kristusa je treba danes na poseben način pokazati krščanskemu ljudstvu.

S tem seveda ne zanikamo Kristusa križanega, Kristusa dobrega pastirja, Kristusa vladarja, Kristusa, rojenega v Betlehemu in Kristusove božje-človeške ljubezni. Vse to ostane nedotaknjeno. Poudarimo in podčrtamo pa tisto, kar je današnjemu človeku posebno dostopno in razumljivo.

5. Izoblikovanje medčloveških odnosov

Današnja tehnika je premagala razdalje.

Ljudje živijo v stanovanjskih blokih tesno skupaj.

Občilna sredstva radio, televizija in časopisje prinese v stanovanja vse, kar se važnega dogaja na svetu.

Ljudje delajo skupaj v tovarnah in pisarnah. Velike prireditve jih zbirajo na stadione in dvorane. Jedo skupaj v velikih obednicah in prebijejo skupaj prosti čas v igralnicah.

Živimo drug ob drugem. Drug ob drugega zadevamo. Skupaj smo natrpani na avtobusih, cestnih železnicah in prevoznih sredstvih.

Vse, kar je veselega, skupaj doživljamo. Vse, kar je žalostnega, vsi občutimo. Dobro se pomnoži s številom prisotnih, ki so bili dobrote

deležni, in slabo se pomnoži s številom tistih, ki so bili podvrženi slabemu dejanju.

Nikdar ni bilo čutiti večje potrebe po uglajenih, plemenitih in globoko človeško oblikovanih medsebojnih odnosih. Saj danes težko sami zase, dobro ali slabo, kaj storimo. Vedno in skoraj v vsem so tega, kar delamo, deležni tudi drugi.

Če je bila vzgoja k ljubezni vedno predmet kateheze, mora danes biti še na poseben način. Gre najprej za čisto navadno človeško dobroto, vljudnost, snažnost, uglajenost, prijaznost, čednost v obleki, prikupnost v govorjenju itd. Brez tega danes v tej prostorni stiski ne moremo živeti. In kristjani smo v prvi vrsti poklicani, da pokažemo našo ljubezen na tako konkreten in praktičen način.

K temu pride še krščanska ljubezen.

Prav to krščansko ljubezen je treba še na poseben način razložiti in pokazati, da je nekaj več in nekaj drugega od navadnih dobrih človeških odnosov. Krščanska ljubezen se obrača res na celotnega človeka, tudi na dušo, na božje otroštvo in na Boga, ki ga moramo videti v vsakem človeku.

V tem smo z našo katehezo in vzgojo v ljubezni precej zaostali. Ne da bi vzgojo k ljubezni prezrli, pač pa jo mnogo premalo za potrebe, v katerih živimo, gojimo in priporočamo.

Očenaš v rimski mašni liturgiji za papeža Gregorija I.*

Franc K. Lukman

V 12. pismu IX. knjige po štetju mavrinske izdaje¹ je papež Gregorij I. zavrnil očitke, da se je pri svojih liturgičnih reformah ravnal po carigrajski cerkvi. Očitki, ki so prišli iz Sicilije, so se nanašali na štiri njegove odredbe. Na četrtem mestu so mu sicilski kritiki očitali: »quia orationem dominicam mox post canonem dici statuistis« — odredili ste, da se moli Gospodova molitev takoj za kanonom. Na vse štiri očitke je Gregorij odgovoril: »V ničemer od tega nismo šli za nobeno drugo cerkvijo.« V podrobnih pojasnilih je dejal glede očenaša v mašni liturgiji tole:

»Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam, scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus.«²

Pričujoči sestavek izpod peresa enega od najodličnejših profesorjev iz prvega časa teološke fakultete v Ljubljani je bil prvič »objavljen« v Zborniku teološke fakultete 1 (Ljubljana 1951) 23—26 — kolikor je sploh mogoče govoriti o objavi, ko gre le za tipkopis »Zbornika«, ki je izhajal od l. 1951—1960 in ki obsega precej resnično dragocenega materiala, večinoma še ne zares objavljenega.

Zakaj se je zdelo primerno v jubilejni št. Bogoslovnega vestnika priobčiti ravno Lukmanov sestavek, in sicer prav ta? Zato, ker bi ne bilo prav, če bi ob tej priliki pozabili, da je prof. dr. F. Ks. Lukman bil urednik Bogoslovnega vestnika, teološko-znanstvenega glasila teološke fakultete (prva tri leta) in pozneje Slovenske bogoslovne akademije (ki je s prvo generacijo profesorjev nekako zaspala, a bi jo bilo potrebno prebuditi!), prav od prvega letnika l. 1923 pa tja do 1944, in sicer vključno do 1935 sam, nato skupaj z dr. Al. Odarjem. In vsakdo se more prepričati, da je bil Lukman zares odličen in hkrati izredno požrtvovalen in nesebičen urednik, ki je bogoslovno revijo, brez katere teološka fakulteta nima dihanja, držal na evropski višini.

Sestavek obravnava snov s področja liturgije. Čeprav je kratek, nam daje lep vpogled v področje Lukmanove dejavnosti in v metodo njegovega znanstvenega prizadevanja. Obenem se moramo v sedanjem času intenzivnega uresničevanja liturgične preнове (zaenkrat izrazite pač le bolj na zunanjem področju) ob Lukmanovi razpravi začuditi, kako se v nekaterih pogledih zgodovina kljub vsemu vendarle ponavlja: v času gregorijanske preнове liturgije so nastopali v bistvu isti ugovori, isti pomisleki kakor marsikje danes (čeprav je danes navadno beseda o »carigrajstvu« s strani kritikov nadomeščena s »protestantizmom«). A vodstvo Cerkve odgovarja podobno kakor nekoč Gregor Veliki: »Če ima ta (= carigrajska) ali katera druga cerkev kaj dobrega, sem pripravljen v dobrem posnemati«. — In še eno: Lukman je kot akademski učitelj in pedagog ter strokovni svetovavec s svojim zelo dobrim čutom za jezik v marsičem pripomogel k hitremu in dostojnemu prevajanju latinskih liturgičnih besedil v slovenščino.

Anton Strle

¹ PL 77, 955 C—958 A. V novi izdaji Gregorijevih pisem, ki sta jo priredila P. Ewald in L. M. Hartmann v Monumenta Germaniae historica. Epistolae I/II (Berolini 1891—1899), stoji to pismo v IX. registru pod št. 26. Te izdaje nisem mogel porabljeti, ker je vso serijo Monumentov v ljubljanski Narodni in univerzitetni knjižnici uničil nesrečni požar 29. januarja 1944.

² PL 77, 956 C—957 A.

O teh Gregorijevih besedah se je že mnogo pisalo³ in nekateri razlagalci so iz njih izvajali kaj čudne zaključke. Ne bom posamič z imeni zavračal raznih zgrešenih razlag. Pripominjam na splošno, da bi se marsikaj ne bilo trdilo in napisalo, ko bi se bili razlagalci strogo držali besedila in dosledno upoštevali, kaj je hotel papež zavriniti in kaj dokazati.

1. Sicilski kritiki so očitali papežu, da je ukazal moliti pri maši očenaš takoj za kanonom: »orationem dominicam mox post canonem dici stauitistis.« Niso mu očitali, da bi bil šele uvedel očenaš v rimsko liturgijo, marveč da mu je odkazal mesto tik za kanonom. Nad tem so se spotikali in dolžili Gregorija, da se je ravnal po carigrajski liturgiji, v kateri je bila Gospodova molitev zaključek anafore.⁴ V svojem odgovoru naglaša papež samo to, da je postavil Gospodovo molitev na tisto mesto, ki ji gre po apostolskem običaju in iz razlogov prikladnosti. Sklep, da se pred Gregorijem v rimski mašni liturgiji ni molil očenaš,⁵ nima v papeževih besedah nikake opore.

2. Za prvi razlog, da je postavil očenaš tik za kanon, navaja Gregorij apostolski običaj. Običaj apostolov pa je po njegovem prepričanju bil, »ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent.« Ako ima ta stavek v tej zvezi in na tem mestu sploh kak smisel, pomeni »ipsa oratio« v njem Gospodovo molitev. Kar neverjetno je, kako je moglo nekaj razlagalcev to prezreti in vezati besedo »orationem« za naslednjim rodilnikom »oblationis«. Slovnično je to kajpada mogoče, po smislu pa v tej zvezi nikakor ne. »Oratio oblationis« bi pomenila neko daritveno molitev mimo očenaša. Čemu pa bi se bil Gregorij skliceval na le-tako daritveno molitev, ko je hotel z apostolskim običajem opravičiti svojo odredbo, da se moli očenaš tik za kanonom? Takega paralogizma vendar ne smemo podtikati papežu! Rodilnik »oblationis« se veže s tožilnikom »hostiam« (= prineseni, darovani dar); »oratio« pa je Gospodova molitev,

³ F. Cabrol pravi o tem mestu: »sa portée a été rarement comprise« (Dictionnaire de théologie catholique X/2, 1398). Kako presenetljivo resnična je ta sodba, mi je potrdil pregled tehle novejših knjig in razprav: P. Batiffol v Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1 (1911) 148/49; P. Batiffol, Leçons sur la Messe (Paris 1923) 277—279; J. Brinktrine, Das Vaterunser als Konsekrationsgebet v Theologie und Glaube 60 (1917) 152—154; J. Brinktrine, Das Vaterunser in den Messliturgien v Theologie und Glaube 13 (1921) 278; J. Brinktrine, Enthielt die alte römische Liturgie eine Epiklese? v Römische Quartalschrift 31 (1923) 21—28; J. Brinktrine, Die heilige Messe² (Paderborn 1934, 230—232; F. Cabrol v Dictionnaire de théologie catholique X/2, 1398/99; L. Duchesne, Origines du culte chrétien³ (Paris 1903) 184; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II (Freiburg i. Br. 1933) 197; A. Fortescue, La Messe² (Paris 1921) 477—479 (iz angleščine prevedel A. Boudinhon); H. Grisar, Sul rito della Messa. Note archeologiche v Civiltà cattolica, anno 57 (1906), vol. I, 589—593; J. A. Jungmann, Das Pater noster im Kommunionritus v Zeitschrift für katholische Theologie 58 (1934) 552—571, zlasti 555/56; H. Leclercq v Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie XI/1, 754/55 (ponavljja Cabrola); G. Rauschen, Eucharistie und Bussakrament² (Freiburg i. Br. 1910) 112; V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II² (Freiburg i. Br. 1912) 198/99; R. M. Woolley, The Liturgy of the primitive Church (London 1910) 53—61 (po Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chret. 1911, 148).

⁴ Prim. Jan. Krizost. In Coloss. hom. X, 3 (PG 62, 369).

⁵ P. Batiffol, Leçons sur la Messe² 278.

kar naglaša še posebej zaimek »ipsa« (ad ... ipsam orationem = ob prav tej molitvi). Gregorij je torej ukazal moliti očenaš tik za kanonom, »ker je bil običaj apostolov, da so ob prav tej molitvi posvečevali darovani dar«. — Ne smemo pa pustiti v nemar besede »solummodo«. Kaj je hotel povedati Gregorij z njo? Papež rabi prislov, ne pridevnik; prepričan je, da so apostoli posvečevali darovani dar »samo ob prav tej molitvi«, to je, da je posvečevanje spremljala redno in vedno Gospodova molitev⁶; ali so poleg očenaša molili še kaj drugega, Gregorij ne trdi in ne zanikuje. Ta običaj apostolov je papežu razlog, da je pomaknil očenaš kar se da blizu konsekratoričnih molitev, »mox post canonem, post precem«.

3. Drugi razlog za svojo odredbo glede očenaša je povedal Gregorij takole: »Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus.«⁷ Molitev, ki jo je sestavil neki učen mož (scholasticus⁸), je mašni kanon, skupina molitev neposredno okoli konsekracije (infra actionem). Ta skupina molitev je bila že za Gregorija takšna, kakršna je danes. Gregorij se je zavedal, da je te molitve sestavil neki učen mož, da torej takšne, kakršne so, ne prihajajo od apostolov. Vendar pa se jih ni dotaknil, da bi bil vanje vrinil očenaš, dasi je bil prepričan, da so apostoli posvečevali daritev samo ob Gospodovi molitvi, marveč je le-to povezal z onimi molitvami tako, da ji je dal mesto tik za njimi, »mox post canonem, mox post precem«. V Gregorijevih besedah ni niti najrahlejšega migljaja, da bi bil papež postavil očenaš na mesto neke druge molitve, ki bi jo bil izločil, kakor domneva Eisenhofer.

Gregoriju »se je zdelo zelo neprimerno, da bi molili nad daritvijo molitev, ki jo je zložil neki učen mož, izročene molitve [ipsam traditionem = očenaš], ki jo je zložil Odrešenik sam, pa ne bi molili nad njegovim telesom in njegovo krvjo«. Ob teh besedah se vsiljuje vprašanje: Če se je pred Gregorijem molil očenaš v rimskem mašnem obredu po lomljenju kruha, se jam li ni molil tudi ondi »nad Gospodovim telesom in Gospodovo krvjo«? Kako je mogel torej papež reči, da ga je postavil ob konec kanona zato, da bi se »nad Gospodovim telesom in Gospodovo krvjo« molila ne le molitev, ki jo je zložil neki učen mož, temveč tudi molitev, ki jo je zložil Odrešenik sam?⁹ Odgovor na to vprašanje je v Gregorijevih besedah samih, ako jih pazljivo premostrimo.

»Super eius [sc. Redemptoris nostri] corpus et sanguinem« pomeni v stvari isto kar »super oblationem« v prejšnjem delu stavka; Gregorij ni hotel ponoviti besede »oblationem« in je na njeno mesto postavil izraz, označujoč vsebino daritve, zlasti ker je pravkar imenoval Odrešenika, ki je zložil in izročil molitev. Miselni poudarek pa je na »super oblationem«. Gregorijeve besede smemo parafrazirati takole: »In zdelo se

⁶ Omembe komaj vredna je zmota nekaterih redkih (npr. Rauschen, Woolley), da je imel Gregorij očenaš za konsekratorično slovlilo apostolov. »Ad ipsam ... orationem« nima instrumentalnega pomena.

⁷ PL 77, 957 A.

⁸ Scholasticus ni lastno ime, kot se je tudi že trdilo.

⁹ P. Batiffol, l. c.

mi je zelo neprimerno, da bi nad daritvijo molili molitev, ki jo je zložil neki učen mož, izročene molitve, ki jo je zložil naš Odrešenik sam, pa ne bi molili nad daritvijo, ki je njegovo telo in njegova kri.« Ta parafraza, ki ne podtika besedam nikake tuje misli, izraža pa jasneje Gregorijevo misel in kaže, za kaj papežu prav za prav gre: Gospodova molitev sodi med daritvene molitve »super oblationem«, torej tja, kjer je bila že po običaju apostolov, ki so posvečevali daritev samo ob tej molitvi. S svojo odredbo je torej Gregorij priključil Gospodovo molitev molitvam »super oblationem«; njegova odredba glede očenaša je ena od tistih, ki pravi o njih, da je z njimi obnovil stare navade (veteres nostras [consuetudines] reparavimus), ni pa z njo posnel navade Grkov. Molitev očenaša po lomljenju kruha je sicer molitev ob Gospodovem telesu in Gospodovi krvi, ni pa daritvena molitev, molitev »super oblationem«, marveč je priprava na obhajilo.

Utegnil pa bi kdo ugovarjati: Če je Gregorij prestavil očenaš z mesta, ki se mu je zdelo manj primerno, na prikladnejše mesto, zakaj ni tega povedal? Odgovorjam: Gregorij je zavrnil določno formulirani očitke svojih sicilskih kritikov in nič več. Le-ti so mu očitali, da je ukazal moliti očenaš tik za kanonom po zgledu carigrajske liturgije. Na to je papež odgovoril: Očenaš sem ukazal moliti tik za kanonom zgolj iz stvarnih razlogov; pa tudi glede zunanje oblike se nisem ravnal po carigrajski cerkvi, zakaj pri Grkih moli očenaš vse ljudstvo,¹⁰ v Rimu pa samo duhovnik.

Temu pojasnilu o očenašu je dostavil Gregorij glede vseh štirih očitkov: »V čem smo se torej ravnali po navadah Grkov, ko smo ali obnovili svoje stare (navade) ali postavili nove in koristne, pri čemer pa se nam ne da dokazati, da bi bili posnemali druge?«¹¹

4. Kdor bi sodil po današnjem poteku mašnih obredov, bi dejal, da je bila Gregorijeva sprememba glede očenaša na zunaj le malo opazljiva. Toda motil bi se. Predstavimo si papeževo slovesno mašo v tistem času.¹² Ko je odmolil kanon, je pričel papež lomiti posvečeni kruh, nato pa šel od oltarja k svojemu sedežu v absidi bazilike. Diakoni so nadaljevali lomljenje in pripravili koščke za obhajilo vernikov. Šele ko so to delo končali, se je pred Gregorijevo reformo molil očenaš. Gregorij pa ga je premestil od tod, postavil pred lomljenje kruha in naslonil na kanon, »mox post precem«, tako da se je molil res »super oblationem«. To pa je bila na zunaj zelo vidna sprememba.

5. Pismo, v katerem je zavrnil sicilske kritike, je naslovil Gregorij sirakuškemu škofu Janezu in ga prosil, naj pojasni grajane liturgične spremembe v Sirakuzah in Katani vsem, »ki misli ali ve, da utegnejo godrnjati nad temi rečmi«. Le-ti so s porednim namigovanjem na Gregorijev spor s carigrajskim patriarhom zaradi naslova »ekumenski« govorili, da skuša papež na eni strani potlačiti (disponit comprimere) carigrajsko cerkev, na drugi pa jo v vsem posnema. Zbadanje je zavrnil Gre-

¹⁰ Prim. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western I* (Oxford 1901) 529 (Appendix O: The Byzantin Liturgy before the VIIth Century).

¹¹ PL 77, 957 A.

¹² Prim. F. Cabrol v *Dict. de théol. cath.* X/2, 1399.

gorij z ugotovitvijo, da priznavata cesar in patriarh podrejenost carigrajske cerkve rimski; glede možnosti, da bi sprejel in uvedel kak običaj druge cerkve, tudi carigrajske, pa je načelno izjavil tole: »Če pa ima ta (= carigrajska) ali katera druga cerkev kaj dobrega, sem pripravljen v dobrem posnemati tudi podrejene, ki jih sicer odvrčam od nedovoljenih reči. Nespameten je namreč tisti, ki bi se imel za prvega zategadelj, ker ne bi hotel sprejeti, kar opazi dobrega.«¹³ Nekaj podobnega ja poudaril dve leti kasneje canterburyjskemu škofu Avguštinu, ko ga je le-ta vprašal, zakaj so v cerkvi kljub edinosti v veri različni običaji in zakaj se drže pri maši drugega običaja v Rimu in drugega v Galiji. Papež mu je odgovoril: »Ti, brat, poznaš običaj rimske cerkve, ker si ondi zrastel. Toda, če najdeš v rimski ali galski ali kateri koli cerkvi kaj takega, kar bi utegnilo biti Bogu bolj všeč, sem pri volji, da skrbno izbereš in uvedeš v angleško cerkev, ki je v veri novinka, najboljša, kar si mogel nabrati v mnogih cerkvah. Ljubiti moramo ne stvar zaradi kraja, marveč kraj zaradi stvari. Izberi torej, kar je v kateri koli cerkvi pobožnega, kar je bogoljubnega, kar ustreza pravemu redu, zberi to v šopek in založi kot običaj Anglom v srce.«¹⁴

¹⁴ 64. pismo XI. knjige, 3. vprašanje: PL 77, 1186 A—1187 B.

¹³ PL 77, 958 A.

Vodstvo krajevne cerkve

II. del

Stanko Ojnik

Vodilne smernice pokoncilske zakonodaje: subsidiarnost, sodelovanje in soodgovornost ter načelo strokovne usposobljenosti, je treba uresničiti tudi v vodstvu delnih Cerkev. Potreba po reformi ni pereča samo v rimski kuriji, ampak tudi v škofijskih kurijah. V razpravi o vodstvu krajevne Cerkve, se ne bomo spuščali na področja raznih reformnih hipotez, ampak bomo poskušali sistematično podati in osvetliti pokoncilske odloke in tako vsaj delno vspodbuditi k njihovi organski uresnitvi.

V koncilskih dokumentih je zelo poudarjena važnost škofij, ki so sestavni deli in odraz celotne Cerkve. »V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev.« (C 23, 1). ZCP ne navaja opredelbe škofije. Govori sicer o teritoriju in mnogih drugih pravno administrativnih vidikih, toda organske podobe škofije v ZCP ne moremo najti. Tu nam pomaga odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi, ki vsebuje pravo teologijo škofije. »Škofija je del božjega ljudstva, ki je izročeno pastirski službi škofa, s katerim sodeluje zbor duhovnikov. Ko je ta del božjega ljudstva strnjen okoli svojega pastirja in z njim po evangeliju in evharistiji zbran v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri se resnično nahaja in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev.« (Š 11, 1). V nadaljnjih poglavjih govori odlok podrobneje o učiteljski službi (Š 12 do 14), posvečevalni (Š 15), ter vodstveni ali pastirski službi v škofiji (Š 16—19).

Na tej osnovi so podane pravno disciplinarne norme, ki vsebujejo določila za decentralizacijo, sodelovanje na osnovi zbornosti, ter specializacijo oziroma strokovno usposobljenost. Koncil si zelo prizadeva, da bi postala škofija čimbolj učinkovita dušnopastirska enota.

Dosedanja škofijska uprava, kakor jo določa ZCP, kaže velike pomanjkljivosti glede dušnopastirskega vodstva. Celo zborna organa škofijskega vodstva, sinoda in kapitelj v sedanji obliki nista dovolj učinkovita za novo pojmovanje škofije. Modro vodstvo zahteva, da ostanejo stare ustanove pri življenju, dokler nove ne najdejo primerne oblike in ne dokažejo svoje pastoralne učinkovitosti.

V težnji po čim smoternejšem dušnopastirskem delu v okviru škofije sta poudarjeni predvsem dve zahtevi: specializiranju pastoralnega dela in zahteva po organiziranem sodelovanju in soodgovornosti. Pod tem vidikom bomo podrobneje obdelali posamezne (upravne) določbe.

B. SPECIALIZIRANO PASTORALNO DELO V ŠKOFIJI

Da bi postala škofijska uprava pastoralno čimbolj učinkovita naroča koncil: »Škofijska kurija naj bo tako urejena, da bo pripravno orodje škofu, ne le pri upravi škofije, ampak tudi pri opravljanju apostolskega dela.« (Š 27, 4). Ta zahteva pa predpostavlja močno pastoralno zavest:

»Duhovniki in laiki, ki so člani škofijske kurije, naj se zavedajo, da pomagajo pri škofovi pastirski službi.« (Š 27, 3).

Centralna oseba škofijske kurije je generalni vikar. Njegove pravice in dolžnosti ostanejo nespremenjene (kan. 1366—1371). Tej službi je pokoncilsko pravo dodalo novo važno funkcijo škofovih vikarjev.

Oblast škofovega vikarja je podobna jurisdikciji generalnega vikarja, samo, da je omenjena na določen del škofije oziroma na določen delokrog. Lahko bi rekli, da so to specializirani škofovi sodelavci (Š 27, 1; *Ecclesiae Sanctae* I, 14 § 2). Odlok o službi škofov pravi: »Kadar pa zahteva pravilno vodstvo škofije, more škof imenovati enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo po samem pravu na določenem delu škofije ali pri določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda tisto oblast, ki jo obče pravo daje generalnemu vikarju.« (Š 27, 1).

Apostolsko pismo *Ecclesiae Sanctae* podrobneje opredeli oblast škofovih vikarjev v 14. točki. V prvem paragrafu je podan namen te službe, ki je povzet po zgoraj omenjenem koncilskem odloku (Š 27, 1). Drugi govori o oblasti, ki je redna in nadomestna, kakor generalnega vikarja, vendar je delokrog tako opredeljen, da je možna smoterna specializacija. Tretji paragraf govori o tesnem sodelovanju, ki je potrebno med škofom in njegovimi sodelavci. Četrty aplicira kan. 44, ki varuje enotnost oblasti. V petem paragrafu je določena začasnost te službe. Pokoncilsko pravo je iz razumljivih vzrokov zelo nenaklonjeno dosmrtnim službam.

Tudi služba pomožnih škofov je lepo vsklajena s pastoralnim pojmom specializiranega vodstva škofije. Naslovni škofje dajejo takemu načinu dušnega pastirstva s polnostjo zakramentalnega duhovništva še poseben poudarek (Š 25—26; *Ecclesiae Sanctae* I, 13).

C. POTREBA ORGANIZIRANEGA SODELOVANJA

O stolnem kapitlju, o zboru svetovalcev in o drugih svetih pravi koncil »naj se po potrebi na novo preuredijo, da bodo ustrezali sodobnim potrebam« (Š 27, 2). Največja pomanjkljivost teh ustanov je, da ne morejo zadovoljivo in učinkovito zastopati dušnopastirskega klera, ker niso znali ustvariti plodnega sodelovanja med redovniki, duhovniki in laiki. Soodgovornost celotnega božjega ljudstva za vso škofijo preko teh ustanov ni mogla priti do izraza. Njihovi glasovi so le bolj slučajno prišli do škofovskih ušes. Verniki o pastoralnih načrtih škofije niso bili niti obveščeni, niti niso pri njihovi izdelavi sodelovali. Čeprav so se slišali glasovi, da so tudi laiki Cerkev, so vedno veljali le za pasiven element v Cerkvi. Da bi se take in podobne pomanjkljivosti odpravile, je koncil naročil naj se ustanovijo nova zborna in predstavniška telesa, ki v veliki meri spreminjajo dosedanjo sestavo cerkvene uprave. To sta predvsem svet duhovnikov in pastoralni svet, delno pa tudi nova ureditev področnega in dekanijskega dušnega pastirstva.

1. Svet duhovnikov

Svet duhovnikov je ena izmed najvažnejših ustanov pokoncilskega prava, zato je prav, da ga nekoliko podrobneje orišemo. V luči sodobne teologije se Cerkev vedno bolj prizadeva za družino božjega ljudstva. V zvezi s tem raste tudi spoznanje o enovitosti cerkvenih služb. Razmerje med primatom in episkopatom je koncil osvetlil z analogijo razmerja med (škofovskim) apostolskim zborom in Petrom. Lepo je poudarjena tudi polnost duhovniške službe škofov v odnosu do splošnega duhovništva božjega ljudstva. Istočasno je poudarjena služnostna vloga duhovništva. Služabniško nadaljevanje Kristusove duhovniške službe se nanaša na odrešilno delo med božjim ljudstvom. Odnos vseh cerkvenih služb do Kristusovega odrešilnega dela izključuje vsako samozadostnost posameznih služb in zato nujno zahteva zbornost in dialog. Zahteva povezave med škofom in duhovniki ni samo potreba uspešnega dušnega pastirstva, temveč ima božjeppravne in teološke temelje.

Svetopisemska utemeljitev je razvidna iz prvega Petrovega pisma, iz Pavlovih in Jakobovih pisem ter iz Apostolskih del. Prezbiterji niso opravljali svoje službe kot posamezniki, ampak so sestavljali kolegij (1 Tim 4, 14.; 5, 17). Iz pisem Filipljanom 1, 1 in 1. Timoteju 5, 17 bi lahko sklepali, da so imeli škofje v zboru prezbiterjev določeno vodilno vlogo. Vendar pa moramo poudariti, da svetopisemski prezbiter ne pomeni vedno duhovnika v današnjem smislu. Čeprav opravljajo apostolsko službo in jih Pavel označuje z duhovniškimi pridevki, jim sveto pismo ne daje naslova duhovnika, ampak jih imenuje: predstojnik, nadzornik, vodja, starešina. Nova zaveza prideva duhovništvo samo Kristusu in pa skupnemu duhovništvu vsega božjega ljudstva. Vsekakor pa je iz omenjenih mest razvidno, da so cerkveni predstojniki poklicani k duhovnemu očetovstvu, k polaganju rok, da imajo poseben položaj v Cerkvi, ter določeno oblast. Peter poudarja tudi neizbrisno znamenje te službe (1. Ptr 5, 2).

Iz teh služb se je razvil prezbiterski zbor, ki pa je imel v različnih pokrajinah različno razvojno pot. Iz svetopisemskih tekstov je mogoče dokazati samo prezbiterium, nikakor pa ni mogoče razbrati notranjih razmerij med posameznimi službami. Vprašanje odnosa duhovnikov do škofa je zgodovinsko pogojeno, zato tudi ne smemo določenih zgodovinskih odnosov posplošiti za vse. Do večje jasnosti nas lahko pripelje teološki študij posameznih služb, ki so tvorile prezbiterium.

Vsaka služba v Cerkvi prihaja od Gospoda in jo je treba razumeti kot enoto v nedeljivem bistvu Cerkve. Cerkvi kot celoti je zaupana naloga oznanjevanja in posvečenja vsega stvarstva. Cerkev pa deli naloge in službe na različne načine različnim služabnikom, kakor to zahtevajo časovne prilike in dane razmere. Vse to se mora vršiti v mejah cerkvene ustave, ki jo je določil Kristus. V celotni Cerkvi ohranja, združuje in razvija enotnost cerkvene službe Petrov naslednik, v škofiji pa škof. Tudi tukaj moramo gledati cerkveno službo kot enoto, ki je različno razdeljena. Vsi predstojniki cerkvene oblasti so nosilci enega duhovništva. Tesna zveza med škofom in ostalimi službami v škofiji, ki sestavlja organsko

celoto, nam mora biti tudi danes jasno pred očmi. To zavest je treba oživiti in jo na najprimernejši način uresničiti.

Oznanjevanje evangelija ni bilo zaupano posamezniku, ampak apostolskemu zboru. Prve krščanske občine so imele na čelu kolektivno vodstvo, kar je ostalo v Pavlovih cerkvenih občinah vse do drugega stoletja. Prva priča monoepiskopata, Ignacij Antijohijski, si sploh ne more predstavljati škofa brez zbora, zato govori o škofovem prezbiteriumu. Ives Congar poudarja, da škof tistih časov nikakor ni najvišji upravni uradnik cerkvenega območja, pa tudi ne stražar pravovernosti, ampak glava zbora, kateremu je nebeški Oče (po Kristusu) zaupal službo oznanjevanja evangelija.¹ Različne stopnje cerkvenih služb, ki se pojavljajo že v apostolski dobi: diakonat, prezbiterat in episkopat so ontološko med seboj povezane. Na zunaj se kaže ta povezava v kolegialnosti. Diakonatski red lahko razumemo le v zvezi s škofovskim redom, saj so duhovniki sodelavci škofovskega reda.

Iz povedanega sledi tudi zakramentalna enotnost škofije. Škofija ni samo teritorialno določena delna Cerkev, ki jo sestavljajo posamezne župnije. Enotnost in celovitost škofije ima svoje temelje v prezbiteriumu. Po posvečenju in poslanstvu tvori prezbiterium v službi (določenega) božjega ljudstva organizem, ki vodi škofijo. Škof je skupaj s svojimi duhovniki in diakoni nosilec celeotne, nedeljive cerkvene službe. Napačno je mnenje, da bi od začetka škof sam vršil poslanstvo cerkvene službe, zaradi preobilice pa bi si začel posvečevati duhovnike, ki bi naknadno, nekako pritično, sestavljali kolegij. Kolegij je nekaj osnovnega, prvotnega. Vsak duhovnik ima soodgovornost za vso področje škofovega udeleževanja. Modro sestavljen svet duhovnikov, ki pozna svojo nalogo in soodgovornost v okviru prezbiteriuma, lahko v odločni meri uresniči poslanstvo cerkvene službe v določenem času in določenem kraju.

Sodelovanje med škofom in celotnim prezbiterijem nujno zahteva manjši, prožni in akcijsko sposobni odbor — komite ali gremium. Škofova upravna oblast je bila v polpreteklem času tako poudarjena, da je bil škof skoraj čisto ločen od prezbiteriuma in svoje črede. Posebno pri pastoralnem delu je potrebna medsebojna pomoč, skladno in harmonično sodelovanje. Kateheza, dušnopastirstvo študentov ter odraslih v neenotni in pluralistični družbi, kakor je naša, zahteva organizirano in učinkovito delovanje vseh cerkvenih služabnikov.

Predpravice višjih cerkvenih oblastnikov so bile podobne tistim, ki so jih imeli absolutistični monarhi v 18. in 19. stoletju. Oblike cerkvene službe pa ni mogoče izvajati iz svetne oblike vladavine, ampak iz evangeljskega pojmovanja cerkvene oblasti, ki pomeni predvsem službo bratom.

Poglobljena zavest evangeljskega pojmovanja cerkvenih služb pa je potrebna tudi iz ekumenskih razlogov. Nekatoliške kristjane zelo moti preveč enostransko poudarjanje samo hierarhičnega principa v Cerkvi,

¹ Yves Congar — Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 353.

saj vemo, da so drugi vidiki, mnogo važnejši (kolegialnost, pojem potujočega božjega ljstva, pojem o cerkvi grešnikov) skoraj izginili iz naše zavesti.

Tudi demokratični čut današnjega časa je mnogo bliže apostolski tradiciji, kakor ZCP. Vsaka diktatura žali človeka in gazi človečanske pravice. Današnjega človeka nič bolj ne boli kakor to, če ga ima kdo za nezrelega in neodgovornega člana množice, ki jo je treba vladati le od zgoraj.

Vendar pa je jasno, da je pravno urejena družba pogoj uspešnega dela v družbi. Sodelovanje pri tako važnem delu, kakor je oznanjevanje evangelija, ne more biti prepuščeno slučajnim sposobnostim posameznikov. Res je, da so pravne ustanove samo ogrodje, Duh pa veje kjer hoče, toda Cerkev je po volji njenega božjega ustanovitelja družba, ki mora upoštevati tudi naravne zakonitosti, saj vemo, da milost gradi na naravi, saj celo zakramenti predpostavljajo po naravnih zakonih organizirano materijo.

Prvi Cerkvi je Gospod izročil posebne darove za uspešno izpolnjevanje njene naloge. Nasledniki apostolov so v tem pogledu prikrajšani, zato morajo toliko bolj smotno uporabljati naravne pripomočke za uspešno uresničitev zaupanih nalog.

Koncilski očetje so prepričani, da bo svet duhovnikov najučinkovitejša pravna ustanova, ker je najbližja prvotni organizaciji Cerkve. Vsi, ki so deležni cerkvene službe imajo skupno, nerazdelno odgovornost, zato morajo imeti tudi možnost in pravico soodločanja pri važnejših odločitvah.

Pravna ustanovitev

V konstituciji o Cerkvi beremo: »Duhovniki skrbni sodelavci škofovskega reda ter njegova pomoč in orodje, so poklicani, da služijo božjemu ljudstvu, in sestavljajo skupaj s svojim škofom en sam duhovniški zbor (presbyterium), ki pa ima različne dolžnosti.« (C 28, 2).

Odlok o pastirski službi škofov pripravlja svet duhovnikov z besedami: »Da bo dušnopastirstvo vedno bolj napredovalo, naj škof sklicuje duhovnike, tudi več hkrati k razgovoru o pastoralnih zadevah, in to ne samo priložnostno, ampak če le mogoče ob določenih časih.« (Š 28, 2).

Nadalje naroča koncil škofom naj gledajo v duhovnikih brate in prijatelje ter določa: »Radi naj jih poslušajo, z njimi naj se posvetujejo in razgovorijo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije. Da bodo to učinkovito izvedli, naj se osnuje sedanjim razmeram in potrebam primeren odbor ali svet duhovnikov, zastopnikov zbora duhovnikov, katerega sestava in delovanje bo še pravno urejeno; ti bodo mogli s svojimi nasveti uspešno pomagati škofu pri vladanju škofije.« (D 7.)

Apostolsko pismo Ecclesiae Sanctae I, 15 skoraj z istimi besedami ukazuje škofom ustanovitev sveta duhovnikov. Gre za pravno obveznost, medtem ko je ustanovitev pastoralnih svetov samo zaželeno »valde optandum est ut...« (Š 27, 5.)

Svet duhovnikov mora zastopati celotni prezbiterij. Sestavljen mora biti tako, da se vsi duhovniki čutijo resnično zastopane, ker le v tem primeru lahko učinkovito pomagajo škofu pri vodstvu škofije. Na ta način lahko ordinarij spozna pravo mišljenje svojega prezbiterija. Po možnosti naj bodo zastopane vse službe iz vseh pokrajin. Vsi morajo imeti možnost, da pojasnijo svoje stališče in da so upoštevani brez kontestacij in drugih revolucionarnih izbruhov. Posebej tankočutno je treba prisluhniti najmlajši generaciji, čeprav smo bili vzgojeni, kakor da naj mlad duhovnik govori samo takrat, kadar je vprašan, pa še to samo o sebi, drugi ga naj ne zanimajo, ker »še nima izkušenj«. Ko pa ima izkušnje, pa je tako že prepozno.

Glede sestave je prepuščena škofom velika svoboda »*Modis ac formis ab Episcopo statuendis*« (Eccl. Sanctae I, 15 § 1). Vsekakor pa naj bi bil svet duhovnikov resnično odsev želja in potreb celotnega prezbiterija, zato nima vnaprej določenih oblik. Svoboden mora biti tudi glede načina dela, glede kompetence v okviru splošne cerkvene ustave. Bilo bi napačno, če bi hotel nekdo že vnaprej določati statut, sestavo ali pa način dela sveta duhovnikov. Vse to mora zrasti »od spodaj« iz resničnih, dejanskih potreb določene krajevne Cerkve.

Svet duhovnikov naj bo tudi demokratičen. Ne v vsakdanjem političnem smislu, saj ni senat ali parlament z zakonsko močjo, ampak v evangeljskem smislu. Sveti Duh ne deluje samo direktno na vrhove, ampak veje med celotnim prezbiterijem in celotnim božjim ljudstvom. Zato je prav, da je svet duhovnikov demokratičen glede sestave, načina volitev, pa tudi pri razpravah. Škof mora poslušati glas svojega prezbiterija, preden mirne vesti odloča v važnih stvareh, čeprav je zelo malo pravno določenih primerov, ko mora škof vprašati svet duhovnikov za mnenje: Takšna zadeva je vzdrževanje duhovnikov (Eccl. Sanctae I, 8); ako je župnija polnopravno združena s kapitljem, se loči po zaslišanju kapitlja in sveta duhovnikov (Eccl. Sanctae I. 21 § 1); potrebno pa je vprašati svet duhovnikov tudi kadar gre za ustanavljanje, ukinjanje in obnavljanje župnij. (Eccl. Sanctae 21 § 3.)

Naloge sveta duhovnikov, kakor izhajajo iz koncilskih dekretov in apostolskega pisma Ecclesiae Sanctae, bi lahko takole opredelili:

a) Svet duhovnikov je zastopnik celotnega prezbiterija.

b) Podpira škofa pri vodstvu škofije in deli z njim soodgovornost pri oznanjevanju in posvečenju določene krajevne Cerkve.

c) Skrbi za duhovniške potrebe.

V delovno območje sveta duhovnikov spada vse, kar se nanaša na službo in življenje duhovnikov: nova podoba duhovnika; prehod iz paternalističnega pojmovanja duhovniške službe v dialogičen komunitarni odnos do božjega ljudstva; skrb, da bo vsak posamezni duhovnik v stiku s škofom; skrb za pravilno duhovnost, za »*mensa communis*«, vzdrževanje in socialno zavarovanje duhovnikov; vprašanje generacij, pravočasne premestitve in upokojitve; skrb za to, da bodo vsi duhovniki živeli res kot ljudje, se času primerno razvijali in dozorevali.

Svet duhovnikov in stolni kapitelj

ZCP pravi v 391. kanonu tole: »Kapitelj kanonikov, bodisi stolni bodisi kolegialni, je zbor klerikov, ustanovljen za to, da v cerkvi opravlja slovesnejše bogoslužje in da, če je stolni, podpira škofa po določbah svetih kanonov kot njegov senat in svet ter ga ob izpraznitvi stolice nadomešča v vodstvu škofije.« Ako primerjamo ta kanon z nalogami sveta duhovnikov se nehote vprašamo ali je sploh razlika med stolnim kapitljem in svetom duhovnikov, ko pa sta oba škofov senat oziroma posvetovalni organ. Apostolsko pismo izrecno pravi, da ostanejo vsi dosedanji škofovi sveti »donec recognoscatur« in da »propriūm servant munus propriamque competentiam.« (Eccl. Sanctae I, 17 § 2). Povedati pa moram, da so tudi norme glede sveta duhovnikov samo začasne.

Da bomo lažje razumeli, v čem je novost sveta duhovnikov, ga bomo primerjali s stolnim kapitljem.

a) Oba sta škofova posvetovalna organa in podpirata škofa pri vodstvu škofije, vendar ima stolni kapitelj še dolžnost opravljati slovesno bogoslužje in pa prevzeti vodstvo škofije, ko je škofov sedež izprazenjen (kan. 391).

b) Struktura stolnega kapitlja je strogo določena (kan. 393 sl.), medtem ko glede sveta duhovnikov ima škof veliko svobodo; svet se lahko prilagodi razmeram in potrebam (Eccl. Sanctae I, 15 § 1).

c) Služba kanonikov je praktično dosmrtna (prim. kan. 422), medtem ko so člani sveta izbrani oziroma izvoljeni samo za določen čas (Eccl. Sanctae I, 15 § 1).

d) Člani kapitlja so lahko samo škofijski duhovniki (prim. kan. 584), člani sveta duhovnikov pa so lahko tudi redovniki, ki so v dušnopastirskem delu (Eccl. Sanctae I, 15 § 2).

e) Stolni kapitelj ostane tudi v času sedisvakance (kan. 431, 444), medtem ko svet duhovnikov preneha in ga lahko novi škof na novo ustanovi (Eccl. Sanctae I, 15 § 4).

f) Kapitelj ima v nekaterih zadevah odločujoč glas, tako da so lahko nekatere škofove odločitve proti volji kapitlja neveljavne (npr. gospodarske zadeve in stvari, ki se neposredno nanašajo na kapitelj, kanoni: 393 § 2, 394 § 2, 712 § 2, 1182 § 1, 1532 § 2, 1653 § 1, 1541 § 2), medtem ko ima svet duhovnikov samo posvetovalni glas (Eccl. Sanctae I, 15 § 3).

g) Glavna razlika pa je v reprezentančnem značaju sveta duhovnikov. ZCP govori o kanonikih kot škofovih svetovalcih, novo pravo pa poudarja poleg te svetovalne naloge za člane sveta duhovnikov še reprezentančni značaj, ker so zastopniki celotnega prezbiterija. Škof pa določa, kako bo svet čim učinkoviteje zastopal prezbiterij.

Kljub razlikam, ki smo jih našli, pa bi morda le kazalo, da bi se oba organizma združila, ali pa bi enega morda razrešili funkcij, ki jih lahko vrši drugi. Kapitlju bi npr. ostala samo liturgična funkcija ali pa upravno izvršno delo v škofijski kuriji. Vendar je iz dosedanjih določb zakonodavca čisto jasno, da ne želi odpraviti starega, dokler se novi organizmi niso izkazali kot uspešnejši, zato pravi, da stolni kapitlji ali zbori konzultorjev »donec recognoscatur, propriūm servant munus pro-

priamque competentiam« (Eccl. Sanctae I, 17 § 2). Čas pa bo pokazal, katere funkcije naj ohrani kapitelj in katere naj preidejo na svet duhovnikov.

Ob koncu lahko rečemo, da je svet duhovnikov vidno in pravno določeno znamenje deležnosti vseh duhovnikov skupaj s škofom pri nedeljivi službi Kristusa Pastirja, kakor je koncelebracija duhovnikov z lastnim škofom liturgično znamenje deležnosti pri eni in edini službi Kristusa, velikega Duhovnika (D 7, 1).

2. Pastoralni svet

Med zelo pomembnimi ustanovami pokoncilskega prava je pastoralni svet. Medtem ko je s svetom duhovnikov zopet poudaril izredno pomembnost kolegialne dejavnosti vseh duhovnikov pri vodstvu škofije, je pastoralni svet logična posledica obujene zavesti soodgovornosti celotnega božjega ljudstva pri poslanstvu Cerkve. Božje ljudstvo tvorijo duhovniki, redovniki in laiki, ki imajo svojo lastno funkcijo in lastno odgovornost pri božjem odrešitvenem načrtu. V prejšnjem stoletju se je zelo razširil pojem Cerkve kot pravno popolne družbe, ki ima kakor država vrhovno zakonodajno, izvršilno in sodno oblast. To enostransko juridično pojmovanje Cerkve je dopolnil že papež Pij XII. z okrožnico o mističnem telesu Kristusovem. Koncil tukaj nadaljuje: »Zbrani v božjem ljudstvu in v enem Kristusovem telesu postavljeni pod eno glavo, so laiki vsi brez izjeme poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, katere so prejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečenju.« (C 33, 1). V konstituciji o Cerkvi nadalje beremo: »Ko je koncil pojasnil naloge hierarhije, rad obrne svojo misel na položaj tistih vernikov, ki se imenujejo laiki. Vse tisto, kar je bilo rečeno o božjem ljudstvu, se enako nanaša na laike, redovnike in klerike. Vendar pa laikom, naj bodo moški ali ženske, glede na njihov položaj in poslanstvo posebej pripadajo nekatere stvari, katerih temelje je zaradi potrebnih okoliščin našega časa treba bolj trdno pretresti.« (C 30). Ako k temu dodamo še resnico o splošnem duhovništvu (prim. C 10, 1), potem je razumljivo, da je Cerkev morala ustanoviti nek forum, kjer bo soodgovornost celotnega božjega ljudstva pri poslanstvu Cerkve prišla do veljave.

Navzočnost laikov v pastoralnem svetu je teološko osnovana na dolžnostih in pravicah, ki jih imajo laiki pri graditvi Kristusovega skrivnostnega Telesa (prim. LA 2—3, 25). Ta splošna dolžnost je podrobneje opredeljena v 37. točki dogmatične konstitucije o Cerkvi, kjer pravi, da imajo laiki »... pravico, včasih celo dolžnost, da povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve. Če je potrebno, naj se zgodi to preko ustanov (instituta), ki jih je Cerkev zato določila...« (C 37, 1). Nadalje pravi koncil: »Duhovniki naj iskreno priznajo in pospešujejo sposobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki v poslanstvu Cerkve. Imajo naj v časti tudi zakonito svobodo, ki v bratski skupnosti vsem pripada. Radi naj laike poslušajo, njih želje bratsko pretehtajo, priznajo njih izkušnost

in pristojnost na različnih področjih človeškega udejstvovanja, da bi mogli z njimi vred spoznati znamenja časov.« (D 9, 2.)

Apostolat laikov se je pred 2. vatikanskim koncilom razvijal v najrazličnejših oblikah. ZCP omenja posamezna društva vernikov. Vendar je pastoralni svet nekaj povsem novega. ZCP ne pozna ustanove, kjer bi sedeli duhovniki, redovniki in laiki za isto mizo skupaj s škofom in bi obravnavali cerkvena vprašanja. Kan. 698 govori o kaplanu in voditelju v društvih, vendar ne v smislu odloka o službi in življenju duhovnikov, ki pravi: »Z vsemi, ki so bili prerojeni v krstnem studencu, so namreč duhovniki bratje med brati kot udje enega in istega telesa Kristusovega, čigar zidanje je zaupano vsem.« (D 9, 1.)

Ustanovitev

Koncil določa: »Zelo je želeli, da se v vsaki škofiji ustanovi poseben pastoralni svet, kateremu predseduje krajevni škof sam; sestavljajo naj ga posebej izbrani kleriki, redovniki in laiki. Naloga tega sveta bo, da bo raziskoval, pretresal in delal praktične zaključke glede pastoralnega dela.« (Š 27, 5.) Izvršni dekret tega koncilskega odloka je v apostolskem pismu *Ecclesiae Sanctae* I, 16, kjer je rečeno, da se pastoralni svet »zelo priporoča« (*Eccles. Sanctae* I, 16). Gre samo za priporočilo, ni ukazano kakor svet duhovnikov, vendar je danes že skoraj v vseh škofijah ustanovljen. Iz dokumentov je razvidna izredna svoboda, ki je dana škofom tudi glede določanja strukture in nalog pastoralnega sveta. (*Eccles. Sanctae* I, 16, § 2).

Naloge

1. Študira, raziskuje pastoralne probleme s sodelovanjem različnih inštitutov in specializiranih ustanov (*Ecclesiae Sanctae* I, 16, § 4, Š 17, 3).

2. Ocenjuje zgoraj omenjene raziskave in razmišlja o praktični aplikaciji na pastoralnem področju.

3. Koordinira apostolsko dejavnost škofije (M 30, 2).

4. Vzbuja zavest, da vsi pripadamo Cerkvi, in če je potrebno, organizira ankete in volitve (Š 27, 5; *Ecclesiae Sanctae* I, 16 § 3; M 30, 2).

5. Predstavlja organ organiziranega dialoga in sodelovanja med škofom, duhovniki, diakoni, redovniki in laiki. Je kolegialno in reprezentančno telo vsega božjega ljudstva, tudi različnih obredov (*Ecclesiae Sanctae* I, 16 § 5).

Iz povedanega sledi, da pastoralni svet ni vodstveni organ kakor svet duhovnikov, ampak je samo posvetovalno telo. Svet duhovnikov pomaga škofu pri vodstvu škofije, ker je zastopnik duhovniškega zbora, medtem ko pastoralni svet sestavljajo tudi laiki, ki »niso nositelji svete oblasti«. (C 18, 1). Kratko je povzet namen pastoralnega sveta takole: »Naj študira, raziskuje vse, kar zadeva pastoralno dejavnost, ter pretehta in predlaga praktične zaključke, tako da bo življenje in delovanje božjega ljudstva čimbolj skladno z Evangelijem.« (*Ecclesiae Sanctae* I, 16 § 1.)

Poleg pastoralnega sveta pa omenja odlok o laškem apostolatu tudi druge oblike organiziranega sodelovanja v škofiji. Takole pravi: »V škofijah naj bodo, kolikor je le mogoče, ustanovljeni sveti, ki bodo pomagali pri apostolskem delu Cerkve, tako glede oznanjevanja evangelija in posvečevanja, kakor tudi glede dobrodelnega, socialnega in drugega delovanja, pri čemer naj složno sodelujejo kleriki, redovniki in laiki.« (LA 26, 1.)

Zelo zanimiva bi bila raziskava, na kak način smo v Sloveniji uresničili gornja navodila in kako posamezni sveti žive in delujejo. V tem pogledu je razveseljivo poročilo ob 10. obletnici mariborskega pastoralno sociološkega sveta, ki je odlično prikazalo delo tega sveta, žal pa še ni tiskano.

3. Pastoralno področje

Danes mnoga pastoralna vprašanja presegajo dekanjski okvir, z druge strani pa tudi velike škofije nekaterih zadev ne morejo reševati tako uspešno, kakor bi mogle to manjše enote. Vsepovsod opazujemo resna prizadevanja za ustanovitev vmesnih pastoralnih področij med dekanijo in škofijo, ki jih navadno imenujejo pastoralna področja. Pri tem ne gre za novo upravno mrežo, ampak za pastoralno žarišče, ki naj prerašča »lokalni patriotizem« in formira skupno mišljenje. Ta potrebni organizem, ki bi naj koordiniral dušnopastirstvo določenega področja, bi moral imeti naslednje naloge:

1. Najprej spada sem znanstveno raziskovanje dušnopastirskih razmer. Pri tem delu morajo sodelovati dušni pastirji in drugi strokovnjaki, ker je študij družbenih danosti, ki vplivajo na vernike zelo zahteven in ga ni mogoče prepustiti slučajni iznajdljivosti posameznika-amaterja.

2. Dalje gre za izdelavo dušnopastirskega načrta. Določiti je treba najbistvenejše pastoralne naloge določenega področja. Pastoralni načrt, ki je sad študija in diskusije laikov in duhovnikov ima neprimerno večje izglede za uresničitev, kakor tisti, ki je oktroiran.

3. Skrbi za teološko in pastoralno izobrazbo duhovnikov in laikov. Dekanat bo težko zmoget to nalogo, že zaradi pomanjkanja strokovnjakov bi bilo marsikatero vprašanje prezrto ali površno obdelano.

4. Ureja dušno pastirstvo dušnih pastirjev določenega področja. Mnogi duhovniki smo samohodci in često presojamo stvari le iz panorame domačega zvonika. Za skupinsko delo je potrebna visoka stopnja zrele duhovnosti, ki je zgrajena na realnih temeljih.

5. Skrbeti mora za stik med škofom in sobrati. Škofov obisk ob kanonični vizitaciji gotovo ne zadošča za medsebojno izmenjavo mnenj, za skupno presojanje in skupno delovanje. Pogosta srečanja duhovnikov in škofa na določenem pastoralnem področju pa so gotovo izvedljiva.

Vodstvo in koordinacija naštetega dela pa zahteva odgovornega voditelja, ki ima potrebne duhovne odlike in organizacijske sposobnosti. Novo pravo je poskrbelo tudi za kanonično avtoriteto. Čeprav si danes vsi želimo demokratičnega načina dela, je za učinkovitost pastoralnega dela potrebna tudi kanonična avtoriteta.

Na čelo pastoralnega področja imenuje škof voljenega ali določenega škofovega vikarja, ki ima vse pravice generalnega vikarja, vendar omejene na določeno območje (prim. Ecclesiae Sanctae I, 14). Predstojnik pastoralnega področja pa bo gotovo potreboval neki »področni senat«, oziroma izvršni organ. Pravo tukaj ničesar ne prejudicira, ampak dopušča namerno veliko svobodo, da bodo nova pastoralna središča čimbolj prilagojena konkretnim nalogam in potrebam.

4. Dekanija

Posamezne dejavnosti današnjega človeka se razvijajo na najrazličnejših mestih. Kraji stanovanja, dela, prostega časa, izobrazbe, verske prakse so tako razvejani, da teritorialna župnija ne more več zajeti celotne človekove dejavnosti.

Nadalje je povsem jasno, da danes ne more veljati en način dušnega pastirstva za vse vernike in nevernike. Splošno dušnopastirstvo mora biti dopolnjeno s specializiranim dušnim pastirstvom, ki pa je v glavnem vedno medžupnijsko organizirano.²

Sodelovanje duhovnikov in laičnih sodelavcev je danes splošno priznana nujnost. To velja za župnijo, še posebej pa za medžupnijsko dušno pastirstvo.

Ko skušamo pri dušnem pastirstvu uveljaviti načela pokoncilskega prava glede kolegialnosti in specializacije, se moramo ustaviti pri dekanatu. Ako ne more biti župnija edino mesto organiziranega dušnega pastirstva, potem ji pač morajo priskočiti na pomoč višje organizacijske oblike. Taka višja dušnopastirska enota, ki subsidiarno priskoči župniji na pomoč, je dekanija.

Na žalost moramo ugotoviti, da dekanat v današnji obliki ni dozorel dušnopastirskemu delu in da še povsem tiči v upravnih funkcijah. Po splošnem pravu pripada dekanu predvsem pravica nadziranja (Kan. 445 do 450). Nadzira naj kler glede življenja, rezidence, pridigovanja, katehiziranja, glede obiskovanja bolnikov in drugih dušnopastirskih dolžnosti v župniji. Nadalje glede izvrševanja škofovih dekretov, kako se upravlja cerkvena imenovina, kako se izvajajo liturgični predpisi in podobno. Kan. 449 pravi: »Vsaj enkrat na leto mora dekan poročati o svoji dekaniji krajevnemu ordinariju in mu pri tem razložiti ne le, kar se je med letom dobrega storilo, marveč tudi napake, ki so se vrinile, pohujšanja, ki so nastala, sredstva, ki so se proti njim uporabila in kaj še misli, da bi bilo treba storiti, da se bolj korenito odpravijo.« Posamezne škofijske sinode samo podrobneje naštevajo in razlagajo omenjene dolžnosti.³

V zvezi s kan. 131 naj bodo v posameznih dekanijah »ob dnevih«, ki jih naj ordinarij določi, sestanki, imenovani konference, o moralnih in liturgičnih vprašanjih; tem se morejo dodati še druge vaje, ki jih ima ordinarij za primerne, da se pospešuje znanje in pobožnost med kleriki«

² Prim.: F. Benz, Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1967, 74 sl.

³ Prim. Zakonik Ljubljanske škofije čl. 137—161.

(Kan. 131). Torej tudi tako imenovane pastoralne konference niso nujno pastoralne.

Iz dosedanje prakse in ZCP je jasno, da je dekanat imel nalogo inšpekcije navzdol in poročanja navzgor, ne pa značaja kolektivnega medžupnijskega dušnega pastirstva. Sedaj pa se vedno bolj poudarja, da mora imeti dekanat dušnopastirsko nalogo.

Našteli bomo nekaj nalog dekanijske pastoralizacije:

1. Na liturgičnem področju bi prišlo v poštev: bogoslužje za posamezne stanove ob posebnih prilikah, koordinacijah ranih, poznih in večernih maš, ureditev bogoslužja v turističnih krajih ipd.

2. Glede na oznanjevanje evangelija spadajo sem te naloge: kateheza, rekolekcije, duhovne vaje, božje poti, priprave na zakon, izobrazba odraslih, posebej akademikov, izmenjava pridigarjev skupna priprava na pridige, izmenjava spovednikov, tisk, dušno pastirstvo mladine, ministrantov itd.

3. V območju karitativnega dela bi bilo treba omeniti: sistematična pomoč zapuščenim, skrb za bolnike in domove onemoglih, posebno še vzgoja k učinkovitemu karitativnemu delu.

Za doseg te ciljev pa so potrebni: sociološki, personalni in upravni pogoji.

1. Področje dekanije mora biti sociološka enota z nekim naravnim središčem. Biti mora tako velika, da je možno skupinsko delo. Dekanija naj bi imela od 10 do 15 duhovnikov. Ako je dekanija prevelika, ima že zbor duhovnikov, ki pa ni več sposoben za učinkovito teamsko delo. Duhovniki morajo imeti pregled pastoralnih potreb celotne dekanije.⁴

2. Najvažnejši pogoj je gotovo pripravljenost vseh duhovnikov za skupno delo. Prednosti skupinskega dela so zelo velike:

a) Razbremeni posameznega dušnega pastirja.

b) Omogoča, da posameznik razvije svoje posebne sposobnosti. Čim bolj se nekdo poglobi v določeno področje dušnega pastirstva, toliko več lahko koristi sobratom. Tudi glede sodobnih teoloških dognanj lahko drug drugega bogatijo.

c) Teamsko delo pospešuje dušnopastirska prizadevanja. Brez tega hodi vsaka župnija svoja lastna pota. Posamezni dušni pastirji imajo zelo različne sposobnosti, nagovore lahko uspešno samo določeno skupino ljudi. Noben dušni pastir ne more kot posameznik v zadostni meri izpolniti svojega poslanstva. Le s pomočjo drugih duhovnikov in pod vodstvom cerkvene oblasti se lahko približa cilju.

3. Tudi upravne zadeve bo treba prilagoditi dušnemu pastirstvu dekanije. Dekan ne bo mogel biti več samo nadzornik, ampak voditelj sobratov. Priložnostna pomoč eni ali drugi župniji ne zadostuje. Ustvariti bo treba z rednimi sestanki, po možnosti tudi s skupnim bivanjem, pravo molitveno in delovno enoto. V. Pangerl predlaga v omenjenem spisu, da bi morale dekanijske konference postati dekanovo posvetovalno telo in bi se morale redno sestajati vsaj vsak mesec. Obravnavajo naj duhovne zadeve, študij in praktična dušnopastirska vprašanja. Po debati naj se

⁴ Prim. V. Pangerl, Nova dekanija, Cerkev v sedanjem svetu 1969, VII—VIII, 172—173.

sprejmejo sklepi, ki bi morali biti obvezni in, če je potrebno, potrjeni tudi od škofije, ter tako predmet vizitacije. Delo v dekaniji naj koordinirajo, planirajo, specializirajo in racionalizirajo dekanijske konference. Dekani bi morali imeti potrebna pooblastila, da bi lahko uspešno reševali dekanijske zadeve. Socialno pomoč, nadomeščanje, dopusti duhovnikov in mnogo drugih zadev, bi najlaže reševali prav na dekanijski ravni.

To je samo nekaj predlogov, kako v smislu pokoncilskega prava uveljaviti tudi v dekaniji načela subsidiarnosti, kolegialnosti in strokovne usposobljenosti oziroma specializacije.

Iz tega kratkega pregleda pokoncilske zakonodaje glede vodstva krajevne Cerkve je razvidno, da pravo noče biti samo sebi namen, ampak da so vse pravne norme le v službi Cerkve, ki mora v družbi vršiti svoje božje poslanstvo.

Sociološka preučevanja v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora

Jože Krošl

LA SOCIOLOGIE AU SERVICE DE LA PASTORALE À LA LUMIÈRE DE DEUXIÈME CONCILE DU VATICAN

Resumé: Le deuxième Concile du Vatican insiste sur le fait que pour une action pastorale efficace, il est nécessaire de tenir compte, en plus des sains principes théologiques, des résultats obtenus par les sciences humaines, surtout des acquisitions dans le domaine de la sociologie.

Les acquis de la sociologie aident à la connaissance du milieu social des croyants; par là, ils peuvent orienter les efforts de modernisation de l'action pastorale.

Notre étude met l'accent sur l'importance pastorale de la sociologie. Elle s'efforce de montrer comment elle peut être un secours pour l'action pastorale.

Nous analysons, dans la première partie, les notions fondamentales de la sociologie empirique, les mettant en relation avec l'action pastorale de l'Eglise dans le monde moderne.

Nous relevons, dans la deuxième partie, l'égalité foncière des intuitions du Concile Vatican II avec les vues de la sociologie empirique sur la société contemporaine. Notre étude montre par des exemples concrets, comment, à partir de l'analyse sociologique des structures et de la culture de la société ainsi que de l'Eglise, il est possible de trouver les meilleures méthodes ainsi que les moyens les plus efficaces pour l'action pastorale de l'Eglise dans le monde actuel.

Literatura

1. Konstitucije in odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora: C, CS, Š, D, DV, LA, KV.
2. Fichter J., *Sociology*, Chicago 1966.⁹ Nemška predelava: Bodzenta E., Wien 1968.
3. Gurvitch G., *La vocation actuelle de la Sociologie*, Paris 1957.
4. Gurvitch G., *Traité de Sociologie*, Paris I. 1958, II. 1960.
5. König R., *Sociologie (S)*, Köln 1967.
6. König R., *Handbuch der empirischen Sozialforschung (H)*, Stuttgart i. 1967, II. 1969.
7. Parson T., *The Structure of Social Action*, Glencoe. 1961.
8. Schasching J., *Kirche und industrielle Gesellschaft*, Wien 1960.
9. Wiese L., *System der Allgemeinen Soziologie*, Berlin 1955.
10. Lenski G., *The Religions Factor*, New York 1963.
11. Houtart Fr., *Sociologie et Pastoral*, Paris 1963.
12. Matthes I., *Religion und Gesellschaft*. Reinbeck bei Hamburg 1967.
13. Laloux I., *Manuel d'initiation à la Sociologie religieuse*, Paris 1967.
14. Goddijn W., H. P. H. *Kirche als Institution*, Mainz 1963.
15. O'Dea Th., *The Sociology of Religion*, New York 1966.
16. Dumont J., *Urbanisation et problèmes religieux*, Louvain 1966.
17. Fürstenberg Fr., *Religionssoziologie*, Berlin 1964.
18. *Sociologia religiosa*, Padova 1967.
19. Boulard F., *Problème missionnaires de la France rurale*, Paris 1945, 2 zv.
20. Duhovnik in pastoralna sociologija, Maribor 1965.

Drugi vatikanski cerkveni zbor posveča veliko pozornost sedanjemu svetu. Zaveda se, da njegove globoke in nagle spremembe vplivajo na vero in vernost vernikov ter na delovanje institucionalizirane vere, na

Cerkev. Zaveda se tudi, da mora preobraževanje sveta poznati in upoštevati vse božje ljudstvo, če hoče uspešno nadaljevati Kristusovo odredilno delo v sedanjem svetu.

Zato koncil sam podaja sociološko analizo sedanjega sveta, odkriva medsebojne odnose in vplive, interakcije, med svetom in vero ter Cerkvijo, dokazuje potrebo prilagojevanja vsega apostolskega delovanja sodobnemu svetu in naroča duhovnikom, naj tudi sami preučujejo svet z metodami sodobne sociologije ter naj svoja spoznanja in izsledke socioloških raziskav uporabljajo pri dušnopastirskem delu.

Konkretno pa koncil ne pove, v čem in kako morejo sociološka znanosti in izsledki njenih znanstvenih raziskovanj koristiti božjemu ljudstvu pri njegovem apostolskem delu.

To nalogo morata rešiti pastoralna in sociološka znanost, predvsem pa pastoralna sociologija.

Naša razprava bo podala samo nekaj misli k rešitvi gornjega vprašanja. Popoln in zadovoljiv odgovor bo našla pastoralna sociologija šele po daljšem sistematičnem, teoretičnem in praktičnem študju tega problema.

Razprava ima dva dela. V prvem delu pojasnjuje razprava poglobilne pojme splošne in empirične sociologije, kar olajšuje nadaljnje razpravljanje, ki bi bilo sicer prenatrpano s stalnim pojasnjevanjem pojmov, ki v sociologiji še niso enotno določeni in tudi ne ustaljeni.

V drugem delu pa obravnava razprava sociološka raziskovanja v pastoralne namene. Kot izhodišče ji služi podoba sveta, kakor jo podajata koncil in empirična sociologija, nato obravnava razloge in sredstva za sociološka raziskovanja, kakor jih navaja koncil in zaključno pokaže konkretno na nekaterih primerih, kako sociološko poznavanje sodobnega sveta pomaga k sodobni pastoraciji.

I.

NEKAJ OSNOVNIH POJMOV SPLOŠNE EMPIRIČNE SOCIOLOGIJE

Preučevanje družbe in družbenega dogajanja sega daleč nazaj v stari vek, vendar pa je temelje samostojni znanosti o družbi začel polagati šele francoski pozitivistični sociolog Avgust Comte (1788—1853), ki je tej vedi dal ime sociologija.¹

Sodobna sociologija je empirična sociologija

Sociološka veda še ni popolnoma izgrajena znanost. Revolucionarna družbena dogajanja jo postavljajo pred vedno nove probleme, njihovo reševanje prinaša številna nova dognanja, ki znanje o družbi poglobljajo in dopolnjujejo. V zadnjih desetletjih je reševanje važnih družbenih vprašanj tako pospešilo razvoj sociologije, da je ona postala ena najpomemb-

¹ Comte A., Cours de Philosophie Positive. Paris 1830—1834. VI. zv.

nejših pozitivnih znanosti, sociološko mišljenje pa sestaven del sodobnega mišljenja.

Pri tem je sociologija svoja preučevanja vedno bolj opirala samo na izkustvo, filozofska, etična in normativna pojasnjevanja empiričnih izsledkov pa je prepuščala ustreznim vedam. Obenem je sistem socioloških pojmov tako dopolnila, da je mogel postati znanstveni temelj za sistematična empirična sociološka raziskovanja in za samostojno empirično sociološko vedo.²

Empirična sociologija preučuje v družbi le to, kar more zajeti z izkustvom. Vsako realno stvarnost, ki se javlja v kakršni koli družbeni obliki, sprejema in presoja kot danost, ne da bi o njenem bistvu in biti razpravljala in razsojala. Priznava ali vsaj dopušča, da delujejo v družbenih pojavih sile, ki jih empirična raziskovanja ne morejo v celoti ne spoznati in ne pojasniti.

Sociologija preučuje pojave iz družbenega področja. Družbena oseba je osnovna enota družbe

Sociologija preučuje v človeški družbi vse pojave, ki izvirajo iz bistva njene družbenosti, to je vse pojave, ki nastajajo iz skupnega življenja ljudi, iz njihove medsebojne povezanosti, iz njihovih medsebojnih odnosov, iz njihovih interakcij.

Ljudi preučuje torej kot člane družbene skupnosti, kot družbene osebe, ki so osnovne enote človeške družbe.

Družbena oseba ohranja v družbi sicer svojo individualnost, vpliva pa s svojim delovanjem na skupnost, soustvarja kulturo družbe in je tudi od vsega početka pod vplivom skupnosti, se z njo razvija, v njo vživlja, podružablja, socializira. Prevzema kulturo in življenjske oblike družbe, uravnava po njih svoje družbeno vedenje in ravnanje, razvija se iz družbene osebe, kar je postala pri rojstvu, v družbeno osebnost. Socializacija oblikuje torej do neke mere vsakega človeka po vzorcih, modelih, družbe, v kateri živi.

To osnovno sociološko dognanje je treba prevzeti med temeljna spoznanja, na katera gradi duhovnik vse svoje delo.

Družbeni odnosi in procesi

Po socializaciji prihajajo družbene osebe v raznovrstne medsebojne stike, ki so včasih le bežna srečanja brez vsakega družbenega pomena, mnogokrat se pa razvijajo v stalne in trdne, družbeno pomembne medsebojne odnose. Družbeni odnosi so zapleten in za družbeno življenje tako značilen pojav, da imajo mnogi sociologi družbo za celoto medčloveških odnosov.³

Odnosi med ljudmi obstajajo v bistvu v medsebojnem zblíževanju, povezovanju in združevanju ali pa v medsebojnem razdruževanju, raz-

² König o. c. (HI) str. 4 sl.

³ König o. c. (S) str. 42 sl.

vezovanju in oddaljevanju. So pa možne tudi raznovrstne kombinacije teh pojavov.

Sociologija razvršča zato odnose v dve kategoriji, v kategorijo povezovalnih (konjunktivnih) odnosov, h kateri se štejejo odnosi sodelovanja (kooperacije), prilagojevanje (akomodacije) in asimilacije ter v kategorijo razvezovalnih (disjunktivnih) odnosov, h kateri se štejejo konflikti, nasprotja in tekmovanja.

Za družbeno življenje najpomembnejši in v družbi najpogostnejši odnosi so odnosi sodelovanja in medsebojnega prilagojevanja, ki pomeni nepopolno sodelovanje.

V družbenih odnosih ne smemo gledati zgolj določene oblike povezanosti ali razvezanosti, ampak tudi dogajanje zблиževanja in oddaljevanja samo, ki je vsebina zunanje oblike odnosov.

Zbliževanje, oddaljevanje je nekaj dinamičnega, je stalna akcija, je proces, ki je vsebina družbenih odnosov in sestavlja z njimi celoto družbenega pojava.

Za obstoj in razvoj družbe so procesi temeljnega pomena. Njihovo delovanje, ki ga uravnava družbene zakonitosti in interakcija družbenih oseb, oblikuje značaj in usmerja rast družbe.

Družbeni proces se razlikuje od procesov v naravi. Ti se razvijajo po nespremenljivih naravnih zakonih, družbeni pa po zakonitostih, ki so dane od Boga, se pa razvijajo v družbi ob odločilnem sodelovanju človekovega razuma in svobodne volje, ter se morejo ob globljem poseganju človekovem v družbena dogajanja spreminjati.

Izraz proces se je v sociologiji splošno udomačil in so ga sprejeli tudi slovenski, hrvaški in srbski sociologi.⁴

Družba je prepletena s tako številnimi procesi v družinskem in javnem življenju, pri razvedrilo in tudi v Cerkvi, da moremo upravičeno trditi, da prepletajo družbeni procesi vsako družbeno skupino in celotno družbo. Vsak družbeni pojav v svetni ali verski družbeni skupini moramo zato presojati kot vmesno stopnjo ali morda tudi kot zaključno obliko družbenega procesa.

Ustvarjanje pravih odnosov v župniji in pravilno presojanje družbenih procesov je treba sprejeti med osnovne dušnopastirske naloge.

Družbene skupine

Človek postane družbena oseba in se razvija v družbeno osebnost v družbi z drugimi ljudmi. Z njimi naveže krajše ali trajnejše stike in se z njimi povezuje v raznovrstne skupnosti in skupine.

Od rojstva do smrti je družbena oseba vključena v mnogovrstne družbene skupnosti: v družinski skupnosti se rodi in vzgaja, v šolski skupnosti se izobrazuje, v verski se uvaja v življenje po veri, v poklicni si ustvarja pogoje za zadovoljivo življenje, v politični sodeluje pri državno upravnih

⁴ Goričar I., *Temelji občne sociologije*, Ljubljana 1967.² Str. 77 sl.
Fiamengo A., *Osnove opće sociologije*, Zagreb 1967.⁵ Str. 278 sl.
Perović M., *Uvod u sociologiju*, Beograd 1965.³ Str. 72 sl.

zadevah in morda tudi pri političnih strankah, v rekreacijskih skupinah pa si utrjuje zdravje in išče primerno razvedrilo.

Poleg teh skupnosti, ki pomagajo družbeni osebi v najvažnejših življenjskih obdobjih in pri najvažnejših vprašanjih k razvoju družbene osebnosti in družbene dejavnosti, je še nepregledna vrsta raznih večjih in manjših, tesneje in manj tesno med seboj povezanih družbenih skupin. Človeška družba sestoji torej iz številnih in mnogovrstnih skupin.

Ni pa vsaka skupnost ljudi tudi že družbena skupina. Naslednje elemente mora imeti skupnost, da postane družbeno pomembna skupina: množstvo ljudi, povezanih po skupnih normah, vrednotah in koristih med seboj in s skupnim ciljem, nadalje mora biti organizirana po funkcijah, ki jih opravljajo člani skupine, nepretrgano mora obstajati stalno ali vsaj daljšo dobo in biti mora spoznatna.⁵

Kakor so družbeni odnosi in procesi komplicirani in mnogovrstni družbeni pojavi, ki jih ni lahko razporediti v posamezne sheme, je to še težje doseči pri družbenih skupinah, ki so sestavljene iz še bolj raznovrstnih elementov kakor odnosi in procesi.

Navedli bomo samo dva kriterija, po katerih se morejo skupine kategorizirati in sicer po nalogah, ki jih opravljajo v razvoju družbe ter po notranji in zunanji bolj ali manj tesni povezanosti oseb v družbeni skupini.⁶

Skupine, ki izvršujejo najvažnejše naloge za obstoj in rast družbe, so: družbeno-sorodstvene skupine, vzgojno-kulturne, gospodarske, politične, verske in rekreacijske. Zaradi pomembnosti naloge v družbi se te skupine imenujejo glavne skupine; družbena skupnost, v kateri so združene vse glavne skupine, se pa imenuje globalna družba ali večkrat tudi samo družba. Družbene skupnosti, ki ne združujejo vseh glavnih družbenih skupin, imajo pa osnovne elemente, ki sestavljajo družbeno skupino, se imenuje enostavno družbena skupina.

Drugi kriterij za kategorizacijo družbenih skupin je intenzivnost medsebojnih odnosov med družbenimi osebami. Po tem kriteriju ločimo družbene skupine v primarne in sekundarne.

V primarnih skupinah je število članov običajno nizko, člani so pa iskreno med seboj povezani in se popolnoma identificirajo s skupino. Značilne primarne skupine so družine, včasih sorodstva, prijateljske družbe, družbice fantov, deklet, šolskih otrok, nekateri amaterski klubi in krožki itd. Primarne skupine so jedro in dajejo življenjsko moč vsaki svetni in verski družbeni skupnosti. Primeren izraz za primarne skupine je občestvo.

V industrijski družbi se primarne skupine vedno hitreje razkrajajo ali jih mnogokrat hromijo in dušijo sekundarne skupine, to so družbene skupine z velikim številom članov. Osebne vezi članov so ohlapne ali jih ni, medsebojni odnosi in obveznosti so pravno določeni. V sekundarnih skupinah se večkrat pojavljajo primarne skupine, ki lahko dobijo pomemben vpliv na usmerjenost članov v sekundarnih skupinah.⁷

⁵ Wiese o. c. str. 447 sl.

⁶ Fichter o. c. str. 72 sl.

⁷ Schasching J., S. J. o. c. str. 153 sl.

Sekundarne skupine so večinoma vse količkej večje organizacije, podjetja, župnije in slične skupnosti.

Bolj ko dobivajo župnije značaj sekundarnih skupin, tem bolj je treba njihove temelje in jedro utrjevati s primarnimi skupinami med mladino in po družinah.

Družbeni status, družbena vloga

Vsaka družbena oseba ima določeno mesto v vsaki skupini, v katero je vključena. S tem ni mišljeno mesto, ki ga zavzema kot fizična oseba, ampak položaj, ki ga ima kot družbena oseba.

Položaj se ne določa samo po uradnih dekretih, tudi ne po subjektivnem mnenju osebe, ampak po sodbi družbe, ki vrednoti položaj po vrednotah, veljavnih v dotičini družbi. Mesto, ki ga po takem vrednotenju družba prisodi družbeni osebi, se imenuje njen družbeni status.

Pojem družbeni status spada med osnovne pojme ne samo empirične, ampak tudi splošne sociologije, ker je važen sestavni del družbene strukture.

Izraz status je mednarodno priznan v socioloških razpravah in so ga sprejeli tudi sociologi v Jugoslaviji.

Z družbenim statusom je tesno povezana vloga, ki jo družbena oseba v družbeni skupini igra. Vsaka družbena oseba ima v skupini poleg statusa tudi neke družbene naloge, ki jih mora reševati. Reševanje družbenih nalog imenuje sodobna sociologija igranje družbenih vlog.

Družbeni status in vloga sta tesno med seboj povezana. Status je, kakor že izraz pove, nekaj statičnega, vloga pa nekaj dinamičnega. Vloga je dinamična manifestacija statusa.⁸ V dinamični družbi, kakršna je sedanja industrijska, vrednoti družba človeka bolj po pravilnem in uspešnem igranju njegove vloge kakor po imenitnosti njegovega statusa. To sociološko ugotovljeno dejstvo velja v industrijski družbi tudi za status duhovnika.

Družbena struktura in kultura

Iz dosedaj povedanega spoznamo, da je družba silno komplicirana stvarnost, ki jo bi v marsičem mogli primerjati živemu organizmu.

Sestoji iz mnogovrstnih, med seboj povezanih delov, ki skladno delujejo po enotnem principu. Sestoj družbe imenuje sociologija strukturo družbe, njeno delovanje pa kulturo družbe.

V splošnem pomeni struktura urejeno sestavo posameznih delov v celotnem družbenem pojavu oz. družbeni skupnosti, ki jo preučujemo. Pomeni pa tudi še način vključevanja delov v skupnost in njihovo medsebojno poveznost. Kadar rečemo, družba je strukturirana, hočemo s tem povedati, da so deli v celoti po določenem redu sestavljeni in da vsak del

⁸ König o. c. (S) str. 144.

v redu igra svojo vlogo. Večkrat se izraz struktura uporablja tudi za celoten družbeni pojav, ne glede na njegovo sestavo.

Strukture se morejo preučevati ne samo po obliki in vrsti sestavnih delov, ampak tudi po značilnostih, ki jih imajo deli. Tako proučuje sociologija poleg splošne strukture družbe tudi njeno starostno, gospodarsko, poklicno, versko in ostale slične strukture. Sociologija pravi, da je družba raznovrstno strukturirana.

Raznovrstno strukturirana družba ustvarja temelje raznovrstni strukturaciji župnij, ki jo je treba za vsako župnijo, dekanijo, škofijo posebej preučiti, izsledke pa upoštevati pri pastoračiji.

K družbeni strukturi štejemo poleg družbenih skupin tudi družbene kategorije, sloje in agregate.

Družbene kategorije so družbene tvorbe, v katerih pripadniki niso združeni po fizični bližini, ampak samo po eni ali več skupnih značilnosti kakor npr. ista starost, spol, status, veroizpoved itd.

Družbeni sloji so svojevrstne družbene kategorije, ki zajemajo družbene osebe istih ali podobnih družbenih statusov po istih kriterijih, po katerih družba oblikuje statute, in sicer po premoženju, rodu, po pridobitni panogi, po izobrazbi, po stopnji vernosti in po bioloških značilnostih (starost, spol). Fizična bližina družbenih oseb tudi tukaj, kakor pri kategorijah, ni potrebna, je pa možna.

Družbeni agregat je pa množica ljudi, ki so si fizično blizu, nimajo pa običajno nobenih družbenih stikov in se medsebojno običajno tudi ne poznajo.

II.

SOCIOLOŠKA RAZISKOVANJA V PASTORALNE NAMENE

Drugi del razprave ima namen, konkretno pokazati, v čem in kako koristijo empirična znanost in izsledki njenih znanstvenih raziskovanj apostolskemu delu.

Na nekatere stvari smo že opozorili pri pojasnjevanju socioloških pojmov, nekaj jih bomo pa še pojasnili v zaključnem delu celotne razprave. Poprej moramo pa v drugem delu prikazati svet in sociološka raziskovanja ter razloge in sredstva za raziskovanja v luči koncila, da bodo končni zaključki izhajali iz osnov socioloških in koncilskih dognanj.

Podoba sveta, kakor jo podaja koncil

Sedanji svet pomeni, po izjavah koncila, veseljstvo stvarnosti, sredi katerih živi in deluje človeška družina danes, pomeni torej organsko in anorgansko veselje, ki je prizorišče za zgodovino človeškega rodu (2, 1).⁹

⁹ Številke v tem poglavju pomenijo člene in odstavke v pastoralni konstituciji.

Človeštvo doživlja novo obdobje svoje zgodovine. Nastaja nov tip družbe: industrijska družba. Življenje in delo se naglo in stalno spreminjata in spopolnjujeta, statično pojmovanje reda stvarnosti se vedno bolj umika dinamičnemu in razvojnemu pojmovanju (5, 3; 6, 2; 54).

Tehnični pripomočki, industrializacija, urbanizacija, družbena občila pospešujejo medsebojno povezovanje ljudi, utrjujejo med njimi vedno številnejše in raznovrstnejše osebne odnose, vedno tesneje vključujejo ljudi v sodobno družbo, socializirajo jih in povezujejo tudi vedno več velikih družbenih skupin v enotno družbeno skupnost. Nastaja bolj univerzalna oblika človeške kulture, svet se zedinjuje, usoda človeške družbe postaja eno. Pojavljajo se silni kompleksi novih problemov, ki zahtevajo nove analize in sinteze (5, 3; 6, 3. 5. 6; 54).

Silen napredek na vseh področjih globoko vpliva tudi na družbeno življenje in mišljenje.

Starodavne družbene oblike in način življenja se preobražajo v družbene oblike industrijske družbe, tradicionalna miselnost podlega vplivu sedanjega duha časa, ki je dinamičen in kritičen do podedovanih vrednot (7, 1).

Globoke gospodarske in družbene spremembe vplivajo tudi na versko življenje. Eksaktne znanosti kar najbolj ostrijo kritični čut, ko z ene strani »očiščujejo versko življenje magističnega pojmovanja sveta«, obenem pa zahtevajo od človeka, da se osebno zavestno in jasno opredeli za Boga in Cerkev ali proti njima. Tako pridejo mnogi do globljega doživljanja Boga, obenem pa »vedno številnejše množice praktično odpadajo od vernosti« in svoje ravnanje »neredko prikazujejo kot zahtevo znanstvenega napredka ali nekakšnega novega humanizma« (7, 3).

Najvažnejše ugotovitve koncila o družbi z vidika empirične sociološke znanosti

Iz gornjih značilnosti družbe, ki jih navaja koncil, so za našo nadaljnjo razpravo pomembne tiste, na katere se morejo empirično sociološka raziskovanja opirati.

Med osnovne take značilnosti se more šteti ugotovitev, da zemeljske stvarnosti, to je organski in anorganski svet, stvari in družba, vplivajo druga na drugo, se oblikujejo in se razvijajo.

Oblikujejo se v medsebojnih odnosih, ko človek z delom oblikuje naravo in »se pri tem sam dovršuje« (35, 1), razvijajo se pa po samostojnih zakonih, ki jih človek mora postopoma odkriti, uporabiti in urediti. Urejuje jih po samostojnih metodah v znanstvene sisteme, po katerih pojasnjuje strukturo in delovanje zemeljskih stvarnosti (36, 2).

Nadaljnja važna ugotovitev je nastajanje, razvoj in usmerjanje odnosov med družbenimi osebami in družbenimi skupinami pod vplivom okolja in duha časa (23, 1; 25, 2; 26, 1; 4, 2; 5, 1). Globoke gospodarske spremembe in industrializacija povezujejo vedno tesneje ljudi med seboj in ustvarjajo vedno nove in tesnejše odnose med posameznimi ljudmi in posameznimi družbenimi skupinami.

Odnosi se ne razvijajo slučajno in ne skokovito, ampak v stalnem procesu, v katerem dobivajo odnosi raznovrstne oblike. Vsaka konkretna oblika odnosov je torej le določena razvojna stopnja in jo je treba presojati iz celotnega poteka procesa.

Posebna oblika odnosov je socializacija, ki jo pojmuje koncil kot proces, v katerem nastajajo razni medsebojni odnosi in odvisnosti ter različna združenja in ustanove javnega in zasebnega prava (25, 2; 42, 3). Koncil torej ne pojmuje socializacije tako kakor sodobna sociologija, to je ne kot vživljanje in popolno vključevanje družbene osebe v družbeno življenje in v družbo sploh, ampak kot vključevanje samo v nekatere družbene skupine. Vidi v njej pa izrecno družbeni proces in sicer razvojno gibanje k zedinjenju.

Družbeno telo Cerkve

Končno je važna ugotovitev koncila, ki je dosedaj še nismo omenili, pa je za nadaljnjo razpravo temeljnega pomena, in sicer njegovo pojmovanje Cerkve. Četudi je to pojmovanje dobro znano, ga moramo v zvezi z empirično sociologijo še posebej pojasniti.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi pove, da je Cerkev duhovna in hkrati vidna. Kristus jo je »ustanovil in jo nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost«. Toda »na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev, ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine«. Socialno organizacijo Cerkve uporablja Kristusov Duh za rast Kristusovega skrivnostnega telesa (C 8, 1).

Koncil želi, da svet prizna Cerkev kot družbeno stvarnost in kot njen kvas (CS 44, 1) in poudarja, da jo, ker »ima vidno družbeno strukturo«, »dejansko bogati tudi razvoj človeškega družbenega življenja«. Koncil tudi poudarja, da vsi, ki »prispevajo k razvoju človeškega občestva, dajejo po božjem načrtu nemajhno pomoč tudi cerkvenemu občestvu, kolikor je to občestvo odvisno od zunanjega sveta« (CS 44, 3).

Koncil tudi pove, da je Cerkev kot vidna družba in duhovno občestvo tesno povezano s človeško družbo, tako tesno, da »potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo« (CS 30, 2). Kljub tesni povezanosti z družbo, ni pa niti po svojem poslanstvu in tudi ne po svoji naravi vezana na katero koli posebno obliko človeške kulture ali na kakršen koli politični, gospodarski in socialni red (CS 42, 4).

Navedena mesta v konstitucijah nam pokažejo, da pripisuje koncil družbenemu telesu Cerkve velik pomen za obstoj in rast celotne Cerkve. Koncil pojmuje telo v bistvu enako kakor empirična sociologija in zato je mogoče Cerkve empirično sociološko raziskovati po njenem družbenem telesu.

Koncil poudarja, da je družbeno telo za obstoj in delovanje Cerkve enako nujno potrebno, kakor je bilo fizično telo Kristusovo nujno potrebno za njegovo odrešilno delo. Človeško telo, človeška narava Kristu-

sova je bila »živ organ odrešenja« (C 8, 1). Enako tudi po družbenem telesu Cerkev napreduje ali nazaduje rast Kristusovega skrivnostnega telesa, po družbenem telesu se skrivnostno telo krepi ali razkraja.

V človeško družbo je Cerkev kot duhovno občestvo vključena po družbenem telesu, po njem doživlja v družbi ves njen razvoj, njen napredek, njene pretresljaje. Kot vidna stvarnost živi Cerkev v družbi in se v njej razvija po svojem družbenem telesu, ki je vzeto iz globalne družbe in je zato po svojem bistvu, po svoji strukturi (družbene skupine, Makro-, mikrostruktura) v osnovnih elementih njej enako ter se tudi razvija po zakonitostih, veljavnih za vsako družbo.

Družbeno telo Cerkev mora na vsaki razvojni stopnji globalne družbe sprejeti v sebe njene nove osnovne elemente, značilne za to stopnjo, sicer v tej družbi ne more delovati. V bistvenih stvareh, to je v strukturi in načinu delovanja, se mora globalni družbi prilagoditi.

Ko prikazujemo z versko-sociološkega vidika pomen družbenega telesa za obstoj in rast Cerkev, ne nameravamo pri tem zmanjšati pomena nadnaravnih sredstev za obstoj in delovanje Cerkev v sedanjem svetu.

Cerkev je kot zakrament, kot »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost človeškega rodu« (C 1) v koncilskih odlokih tako temeljito obdelana, da sta njen naravni značaj in njeno nadnaravno delovanje dovolj poudarjena in pojasnjena. Istega pa ne moremo trditi za njeno družbeno bit in družbeno delovanje, ki sta tudi temeljnega pomena za razvoj Cerkev.

Današnja pastoracija mora družbene sile in njihovo delovanje v svetnih in verskih družbenih skupinah enako dobro poznati in upoštevati kakor delovanje nadnaravnih sil. Tako bo postal boj s »temnimi silami tega sveta« bolj realen in uspešen. Marsikatera »temna in satanska sila« se bo pokazala kot zakonitost, od Boga vdihnjena v družbo, ki se pa ljudem zdi nevarna, nadnaravnemu življenju škodljiva, satanska, ker njene bista in delovanja ne poznajo ter ga ne znajo za apostolsko delo pravilno vrednotiti.

Moderne vede naj sveta ne samo dedivinizirajo, ampak naj ga tudi desatanizirajo.

Duhovnik mora spoznati in razumeti sedanji svet

Splošna podoba sveta, kakor jo podajata koncil in empirična sociologija, ne daje dovolj trdne opore za sedanjo pastoracijo. Podobi je treba dodati konkretno življenjsko obliko in vsebino s sociološkim raziskovanjem posameznih pastoralnih področij.

Ni torej dovolj, da spozna duhovnik splošne obrise in značilnosti industrijske družbe, spoznati mora, najbolje z lastnim sociološkim preučevanjem, svoj ožji in širši pastoralni okoliš, da more dobiti realno podlago za svoje delo. To mu priporoča tudi koncil, ki obenem navaja razloge za konkretno spoznavanje sveta.

Tako pravi koncil, da je treba »spoznati svet, v katerem živimo«, »pričakovanja in težnje« današnje družbe (CS 4, 1), spoznati je treba

»razmere in okolje, v katerih ljudje živijo«, način življenja in njihovo govorico (DV 15, D 3).

Svet je treba spoznati in se mu prilagoditi, da more duhovnik najti dostop do današnjega sveta, stik z ljudmi naših dni in da more najti pravo misel in primerno besedo za razgovor z njimi, za oznanjevanje božje besede (DV 20; D 19, 2; 22, 2).

Ta dva razloga, stik z ljudmi in razgovor z ljudmi, navaja koncil posebno pogosto, ko priporoča bogoslovcem in duhovnikom študij sedanje družbe in uporabo raznih socioloških sredstev v pastoralne namene.

Tako pravi koncil, »da se čutijo služabniki Cerkve, včasih pa tudi verniki temu svetu odtujeni, ker se močno spreminja »gospodarski in socialni položaj, pa celo navade ljudi in tudi vrstni red vrednot«. »Boječe se vprašujejo, s kakšnimi sredstvi in besedami bi še mogli priti v stik s sedanjim svetom« (D 22, 1).

O pripravi na razgovor z ljudmi naših dni pa pravi koncil: »Upoštevati je treba tudi novejši napredek znanosti, tako da bodo bogoslovci pravilno spoznali duha današnjega časa in bodo tako primerno pripravljene za razgovor z ljudmi svoje dobe« (DV 15).

Najvažnejši razlog, ki ga navaja koncil, je priprava za uspešno evangelizacijo sedanjega sveta.

Tako pravi pastoralna konstitucija, da je treba uporabljati tudi vsa znanstvena sredstva za spoznavanje sveta, da bo tako »vernike mogoče voditi k čistejšemu in bolj zrelemu verskemu življenju« (CS 62, 2). Odlok o pastirski službi škofov pa priporoča škofom, da se naj »trudijo, da bodo pravilno spoznali njih (sc. vernikov) potrebe v družbenem okolju, v katerem živijo«, da bodo na ta način »mogli bolje skrbeti za blagor vernikov« (Š 16, 5). V istem odloku priporoča koncil poznavanje družbenih, demografskih in ekonomskih razmer, ker to »pripomore k uspešnosti in učinkovitosti tega dela« (sc. apostolata) (Š 17, 3).

V pastoralni konstituciji pa koncil popolnoma jasno pove, da mora »prilagajanje oznanjevanja božje besede ostati zakon sleherne evangelizacije«. Za prilagajanje pa je potrebno poznavanje razmer, načina življenja, mišljenja in govorjenja.

Sociologija pomaga spoznati in razumeti svet

Obenem z razlogi, zakaj mora duhovnik svet stalno preučevati in ga vedno bolj spoznavati, navaja koncil tudi sredstva za spoznavanje in razumevanje sveta. Najvažnejše sredstvo je preučevanje družbe z znanstvenimi metodami in sredstvi svetnih znanosti, ki preučujejo družbo. Med njimi koncil posebej priporoča tudi sociologijo, izsledke sociologije in sociološka raziskovanja, predvsem pastoralne sociologije.

Tako pravi koncil v pastoralni konstituciji: »V dušnem pastirstvu je treba v zadostni meri poznati in uporabljati ne le teološka načela, ampak tudi izsledke svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije« (62, 2).

V odloku o pastirski službi škofov priporoča koncil škofom, »naj uporabljajo primerna sredstva, predvsem sociološka raziskovanja, da bodo pravilno spoznali družbeno okolje vernikov (16, 5). V istem odloku v drugi zvezi ponovno priporoča koncil »sociološka in verstvena raziskovanja, ki jih izvršujejo ustanove pastoralne sociologije«, ker se morejo po njih spoznati razmere, v katerih ljudje živijo (17, 3).

V odloku o duhovniški vzgoji naroča koncil, da se naj bogoslovci nauče »na pravi način in po uredbah cerkvenega vodstva (uporabljati) tudi pripomočke ... sociologije« (20), v izjavi o krščanski vzgoji pa priporoča koncil slušateljem na cerkvenih fakultetah, naj se z uporabljanjem sodobnih metod in pripomočkov pripravijo na globlje raziskovalno delo (11, 2).

Kakor vidimo, izjavlja koncil jasno in prepričevalno, da so sociološka raziskovanja v pastoralne namene primerno sredstvo za posodobljanje apostolskega, predvsem pa dušnopastirskega dela. Zato želi koncil, da se naj duhovniki v pastoralni sociologiji primerno poučijo in da naj njene izsledke uporabljajo pri svojem delu.

Pri nas se morejo duhovniki že med študijem na Teološki fakulteti dovolj poučiti o pastoralni sociologiji. Saj se ta posebna panoga poučuje dva semestra kot glavna panoga (disciplina principalis), empirična sociologija pa v posebnem seminarju (disciplina specialis) tudi dva semestra. Za nadaljnjo izobrazbo pa skrbijo škofijski pastoralno sociološki sveti.

Pomoč sociologije dušnemu pastirstvu

Sociologija, ki se posebej posveča preučevanju religije v družbi, se imenuje sociologija religije ali tudi verska sociologija.

Preučuje religijo kot družbeni pojav, to je preučuje status religije v družbi in interakcije med religijo in družbo, preučuje pa tudi religijo kot družbeni sistem, to je preučuje religijo, zajeto v institucijo po normah, avtoriteti, socializaciji in komunikaciji. Religija zajeta v institucijo, je institucionalizirana v raznih Cerkvah, sektah in drugih verskih skupnostih.

Sociologija religije pa, ki preučuje religijo, bodisi kot družbeni pojav, bodisi institucionalizirano, v pastoralne namene, se imenuje pastoralna sociologija. Je sociološka znanost, ker prevzema spoznavna načela in metode iz splošne sociološke znanosti, in je empirična znanost, ker preučuje le konkretne, spoznatne pojave vere in verskega življenja v družbi. Raziskuje torej religijo le toliko, kolikor se verske vrednote v družbi in v življenju ljudi javljajo, raziskuje, v katerih družbenih skupinah in v koliki meri se religija realizira, ne raziskuje pa bistva ter resničnosti religije in veljavnost verskih vrednot. To prepušča drugim znanostim, predvsem teologiji in psihologiji.

Pastoralna sociologija ni normativna znanost, njeni izsledki niso obvezna določila, ampak le neobvezne, vendar upoštevanja vredne smernice za dušnopastirsko delo.

*Sociološka presoja sveta je realen temelj za pravilno orientacijo
Cerkve do sveta*

Koncil podaja v pastoralni konstituciji novo orientacijo Cerkve do sveta. Uči, da se Cerkev ne sme odtujevati svetu, ne sme bežati pred njim, ne sme se zapirati pred njim, ampak se mora vključevati v razvoj in preobraževanje sveta. Cerkev mora sprejeti sedanji svet kot stvarnost, predvideno po božjem načrtu, čutiti se mora kot sestaven del te stvarnosti, iskati mora primerna pota in sredstva, da v njej izvršuje svoje božje poslanstvo.

Novo orientacijo opira koncil na sociološko presojo sedanjega sveta. Kakor smo že omenili, podaja njegovo sedanjo sliko enako kakor empirična sociologija.

Koncil je pokazal dušnemu pastirstvu pot, kako naj po sociološki presoji posameznih pastoralnih področij ureja svoje odnose do družbe in kako naj usmerja svoje delo.

Sociologija nadalje pomaga pojasnjevati nekatera nesoglasja v Cerkvi kot instituciji kakor npr. sedaj napetost med »kontestatorji« (oporekarji) in uradno Cerkvijo.

Gre za družbeni pojav, ki ni niti v Cerkvi niti v ostalih družbenih skupinah nov in za obstoj skupine tudi ne vedno nevaren.

Sociologija pojasnjuje ta pojav takole: vsaka družbena institucija teži po svoji naravi k samoohranitvi, obenem pa se po notranjih zakonitostih stalno preobraža. Samoohranitev se kaže v socializaciji oz. tukaj v institucionalizaciji družbene osebe, ki pa na določeni stopnji družbenega razvoja daje pobudo za preobraževanje.

Institucija s togimi normami, preveč formalno avtoriteto in okostenelo tradicijo postaja družbeni osebi počasi neživljenjska in hromi njene ustvarjalne sile. Zato skuša institucionalizirana oseba institucijo prilagoditi novim družbenim potrebam. Nastaja dialektični proces med institucionalizacijo in preobraževanjem, v katerem se, če poteka proces normalno, družba razvija in spopolnjuje.

Seveda pa pride tudi pri normalnem dialektičnem procesu v instituciji do notranjih napetosti, ki zdravemu razvoju ne škoduje, ampak ga izčiščujejo.

Če pa je institucija preveč okostenela oziroma ostarela, ali če se preobraževalne sile zajedajo v življenjsko jedro institucije, se notranja napetost spremeni v nasprotja in preide morda tudi v ostre konflikte, ki lahko precej škodujejo instituciji.

Tak pojav se kaže sedaj tu in tam tudi v Cerkvi kot instituciji. Vemo, da je Cerkev sicer božja ustanova, vemo pa tudi, da je njen družbeni sistem podvržen istim družbenim zakonitostim kakor vsaka družbena skupina. Zato je dialektični proces institucionalizacije in preobraževanja tudi v družbenem telesu Cerkve normalen pojav. Ni znak krize, ampak dokaz zdravega življenja, ki se hoče normalno razvijati.

Napetost, ki pri tem procesu v Cerkvi nastaja, se ne bo spremenila v škodljiv konflikt, če se bodo institucionalne in reformatorične sile združile v preobrazovanje vsega, kar se mora in more v Cerkvi kot instituciji posodobiti, to je človeški element. Božji temelj pa ostaja vedno izven dialektičnega procesa.

Sociološka dognanja pomagajo utrjevati Cerkev kot družbeni sistem

Koncil uči, da uporablja Kristusov Duh, ki Cerkev oživlja, družbeno organizacijo Cerkve za rast skrivnostnega Kristusovega telesa (C 8, 1).

Družbena organizacija Cerkve se razvija in raste po zakonitostih družbenih skupin. Te zakonitosti je treba poznati in po njih utrjevati družbeno organizacijo Cerkve, da jo more Sveti Duh uporabljati za rast skrivnostnega Kristusovega telesa.

Utrjevati se more družbena organizacija po svoji strukturi in kulturi.

V strukturi ločimo makro- in mikrostrukturo. Makrostrukturo družbe sestavljajo velike družbene skupine, ki so sestavljene iz malih in najmanjših delov, katere prištevamo v mikrostrukturo.

Makrostruktura sedanje družbe sestoji iz ogromnih globalnih družb in družbenih skupin, ki se med seboj povezujejo v vedno večje družbene skupnosti, v katerih igrajo važno vlogo velemesta.

Razvojna smer ali trend kaže na nadaljnje medsebojno povezovanje velikih družbenih skupin v velikanske družbene enote in na naglo širjenje mej velemest in urbanizacije.

Razvojna smer makrostrukture družbe je kažipot za spremeno družbene makrostrukture Cerkve. V družbi, ki nastaja, se bodo mogle uveljavljati le velike, med seboj organizirano povezane cerkveno-družbene skupine. Zgodovinsko ozko začrtane meje župnij, dekanij in deloma tudi škofij, se bodo morale umakniti velikim pastoralnim področjem, ki bodo razmejena po sodobnih geografskih, demografskih, gospodarskih in kulturnih vidikih ter po strukturi vernikov. Na vsakem področju bodo pastoralna središča s skupino duhovnikov, specialistov za posamezne dušnopastirske panoge.

Težje kakor makrostrukturo pa bo prilagoditi mikrostrukturo Cerkve družbi, ki prihaja. Mikrostruktura sestoji večinoma iz primarnih družbenih skupin, kakor so družina, sorodstvo, sosedstvo in slično.

Omenili smo že, da so primarne skupine življenjsko jedro vsake družbene skupnosti in takih družbenih skupin Cerkev skoraj nima več. Od vseh, na katere se je mogla včasih Cerkev opirati, kakor npr. biološke, upravne, prosvetne, gospodarske, telovadne skupine itd. ji je ostala samo še družina, ki se pa tudi že naglo preobrazuje.

Pomanjkanje družbene mikrostrukture je važen sociološki vzrok, zakaj izgublja Cerkev kot institucija vpliv na dogajanja v družbi in zakaj prehaja vedno bolj ob njen rob.

Iz smeri družbenega razvoja smemo sklepati, da se Cerkev ne bo mogla, vsaj za daljšo dobo ne, opirati na mikrostrukturo družbe. Izobli-

kovati si bo morala torej v svoji strukturi življenjsko močno mikrostrukturo, s katero bo utrdila svoj družbeni temelj in bo dobila novih življenjskih moči za sodobno evangelizacijo.

V mikrostrukturi mora Cerkev najprej utrditi to, kar že ima — in to je družina. Njej mora tudi iz sociološke nujnosti posvečati vso svojo skrb.

Mikrostrukturo na svojem notranjem področju pa bo mogla Cerkev izoblikovati le, če bo svojo sedanjo strukturo, nesodoben plod cerkvene preteklosti, prestrukturirala v skladu z družbeno strukturo.

V velikih pastoralnih področjih se morajo duhovniki in laiki, to je vse božje ljudstvo, povezati v številne manjše skupine, v primarne skupine, v občestvu, ki vsako na svoj način, vendar pa vse v tesni medsebojni povezanosti pod cerkveno avtoriteto, opravljajo določeno apostolsko delo.

V primarne skupine, naj se imenujejo team, ekipa, krožek ali kako drugače, poglavitno je, da imajo značaj primarne skupine, naj se povežejo duhovniki v pastoralnih področjih in v njih naj opravljajo svoje delo. Po primarnih skupinah naj se povezuje mladina pri katehizaciji, bogoslužju in rekreaciji, odrasli pa pri sodelovanju pri bogoslužju in pri sodelovanju pri upravljanju ter evangelizaciji župnije. Podrobnejši načrt o izoblikovanju mikrostrukture Cerkve morata izdelati pastoralna teologija in pastoralna sociologija.

Družbeni sistem Cerkve se utrjuje po dobrih družbenih odnosih, procesih in po pravilnem igranju družbenih vlog

Omenili smo že, da so medčloveški odnosi tako značilen družbeni pojav, da imajo mnogi sociologi družbo kot celoto medčloveških odnosov. Enako temeljnega pomena so procesi, ki sestavljajo vsebino odnosov ter oblikujejo značaj in rast družbe.

To sociološko dejstvo pokaže dušnemu pastirstvu pot, kako je treba utrjevati družbeni sistem Cerkve in kako ga je treba vključevati v splošno strukturo družbe: z ustvarjanjem in razvijanjem pravilnih odnosov in procesov v družbenem področju.

Pri tem odločajo usmerjenost družbenih oseb, vpliv neposrednega okolja in vsa stvarnost, v kateri se razvijajo odnosi in procesi.

Četudi je ožje in širše okolje morda neugodno za razvijanje ugodnih odnosov med Cerkvijo in svetno družbo, morajo vendar predstavniki Cerkve s primernim nastopom, ki je izraz izklesanega duhovniškega značaja in globoko v Bogu ukoreninjene usmerjenosti, stike s svetom poglobljati in ustvarjati ugodno razpoloženje za dialog in dobre odnose z družbo.

Tudi pri razvijanju odnosov je treba upoštevati priporočilo koncila: Cerkev naj ne beži pred svetom, naj se ne zapira sama v sebe, ampak naj se povsod, kjer je mogoče, vključuje v družbo. Sociološko najbolj učinkovito

se more vključevati ravno po dobrih medčloveških odnosih.

Kakor z odnosi more duhovnik, kakor nas uči sociologija, tudi z igranjem svoje poklicne vloge utrjevati ali pa rahljati družbeni sistem Cerkve.

Ne gre za uradni status, ki ga ima duhovnik in ne za uradno vlogo, ki jo v Cerkvi igra, ampak za status, ki mu ga prisoja družba in posebej še božje ljudstvo.

Božje ljudstvo pričakuje, da bo duhovnik poleg vestnega opravljanja celotnega bogoslužja tudi svoje življenje uravnaval po utrjenih normah, veljavnih za duhovniški stan. Pri nas pričakuje nadalje, da bo vlogo duhovnika igral kot glavno vlogo, ostale posle pa bo opravljal tako, da ne bodo glavne vloge potisnili v ozadje.

Sociološka raziskovanja v raznih škofijah so pokazala, da se je 40% vernikov odtujilo Cerkvi, ker niso duhovniki svojo vlogo dobro igrali.¹⁰

Uradni status duhovnika v družbi je določen po ustavi vsake države in po uradno določenih odnosih med Cerkvijo in državo. Družbeni status, s katerim more duhovnik položaj Cerkve v družbi utrjevati ali mu vzeti ugled in vpliv, si ustvari duhovnik v prvi vrsti s svojo družbeno osebnostjo, iz katere naj odsevajo najbolj tiste duhovnikove kreposti, ki so tudi temeljne družbene kreposti: socialni čut, poštenost, pravičnost, nesebičnost, humano postopanje.

Cerkev bo mogla svoje temelje in svoj položaj v družbi vsaj do neke mere utrjevati, če bo skupno z duhovniki znalo vse božje ljudstvo na sociološko pravičen način razvijati dobre odnose v družbi in če bo dobro igrala svojo vlogo v družbeni skupnosti.

Za to družbeno in versko važno nalogo ima vsak član božjega ljudstva božje poslanstvo in ne samo duhovniki, redovniki, misijonarji ali člani elitnih cerkvenih organizacij.

Sociologija pomaga realno presojati versko življenje v cerkvenih institucijah in daje realno podlago za njihovo racionalno upravljanje

Sociološka raziskovanja so pokazala, da so družbene premene zajele tudi že najbolj odročne župnije. Njihova družbena, gospodarska, kulturna in tudi verska struktura se tako močno spreminja, da ne more dušni pastir s prosto presojo zanesljivo dognati niti družbenega niti verskega stanja v župniji, četudi opravlja dušnopastirske posle morda že več let v isti župniji. Na pomoč mu prihaja sociologija in sicer njena posebna veja, pastoralna sociologija.

Pastoralna sociologija more s sociološkimi raziskovanji dovolj zanesljivo dognati, kako je v župniji razvita tista stran verskega življenja, ki je spoznatna in dostopna za empirično raziskovanje, to je verska praksa.

Pri preučevanju verske prakse uporablja pastoralna sociologija statistiko in sociološke raziskovalne metode. Z njimi ugotavlja število cer-

¹⁰ Fichter I., Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei, Freiburg 1957.

kvenih obredov v župniji, dekaniji, škofiji, ob najvažnejših dobah človeškega življenja, ob krstu, poroki, pogrebu, nadalje ugotavlja število udeležencev pri nekaterih bogoslužnih dejanjih predvsem pri nedeljski maši (nedeljniki) in pri obhajilu (obhajanci) in to za vsako leto in vsako župnijo posebej.

Iz starostne in poklicne strukture verskih praktikantov ter iz njihovega števila (odstotki), kakor tudi iz števila duhovniških in redovniških poklicev, iz števila obiskovalcev verouka, iz agilnosti župnijskih svetov in raznih primarnih skupin ter iz drugih manifestacij vernosti v družinah, v poklicnem in cerkvenem življenju (npr. verski tisk, povezanost pošolske mladine s Cerkvijo), more pastoralna sociologija dognati ne le intenzivnost verske prakse v župniji, ampak tudi intenzivnost verskega življenja, kolikor se javlja v vidnih oblikah.

Kadar primerja in analizira pastoralna sociologija statistične podatke o verski praksi in razne manifestacije vernosti v isti župnji za daljšo dobo, najmanj pa za pet let, more presoditi tudi vitalnost vernosti v župniji.

S podrobno analizo verske prakse se določajo kategorije in sloji vernikov (jedro, spolnjevalci, obrobni, odtujeni) ter kategorije župnij (verna, mlačna, misijonska).¹¹

Izsledki sociološkega raziskovanja župnije (dekanije, škofije) pomagajo sestavljati realen načrt za dušnopastirsko delo.

O sociološkem preučevanju verske prakse in o cerkveni statistiki razpravlja podrobneje brošura »Duhovnik in pastoralna sociologija« Maribor 1965, in revija »Cerkev v sedanjem svetu«, Ljubljana 1968, št. 11—12.

Pomembna je nadalje pomoč pastoralne sociologije tudi pri upravljanju Cerkve kot institucije. Ne gre za upravljanje materialnih, ampak za upravljanje pastoralnih zadev, najbolj za lokacije bogoslužnih prostorov in za razporeditev duhovnikov na razna dušnopastirska in njim podobna mesta.

Sociološko načelo sodobnega načrtovanja bogoslužnih prostorov je: Cerkev in cerkev morata iti za ljudmi. Načrtovanje mora upoštevati smer, v katero se razvijajo mesta, industrijske naselbine, turistični kraji, večja naselja na deželi. Upoštevati mora intenzivnost in trajnost notranje in zunanje migracije, staranje in izumiranje ali porajanje novih naselij. Upoštevati mora dolgoročne družbene, gospodarske, urbanizacijske načrte.

Upoštevati pa mora tudi gostoto, nataliteto in versko strukturo prebivalstva.

Ker je hitrost družbenega razvoja tako silna, »da jo posamezniki še komaj morejo dohajati« (CS 5, 3), je treba pri načrtovanju dobro poznati vse razvojne smeri družbe pa tudi hitrost družbenega vertikalnega in horizontalnega preobraževanja. Ne gre samo za vprašanje, kje naj bogoslužni prostor stoji, ampak tudi kako naj bo urejen, da bo ustrezal poklicni miselnosti vernikov, ki se bodo v njem zbirali.

Pri načrtovanju bogoslužnih prostorov naj torej poleg teologov in arhitektov podajo svoje mnenje tudi sociologi.

¹¹ Boulard o.c.

Enako važen problem, ki ga naj pomaga reševati tudi sociologija, je racionalna razporeditev duhovnikov na razna delovna mesta.

Aktualen postaja ta problem v vsaki škofiji, kjer je število duhovnikov in duhovniških poklicev nezadostno in kjer je starostna struktura duhovnikov neugodna. Težave postajajo še večje, če industrializacija in urbanizacija, ki se v nekaterih predelih škofije naglo širi, nujno zahteva nove bogoslužne prostore ali vsaj večje število požrtvovalnih dušnih pastirjev, ki bi jih bilo mogoče dobiti le iz pastoralnih področij z večjim številom duhovnikov, pa se temu upirajo duhovniki in verniki tega področja.

Take in slične težave pomaga premagovati tudi pastoralna sociologija. Njena sociološka preiskovanja morejo podati realno osnovo za racionalno nameščenje duhovnikov po posameznih pastoralnih področjih. Podajajo namreč realno sliko o temeljnih pogojih za urejeno dušnopastirstvo.

Tako ugotavljajo pastoralno sociološka raziskovanja demografske, geografske, gospodarske in strukturne značilnosti župnij in pastoralnih področij, ugotavljajo intenzivnost in vitalnost verskega življenja ter kategorijo župnij, ugotavljajo tudi starostno strukturo in obremenjenost duhovnikov po številu vernikov, obiskovalcev verouka in številu bogoslužnih dejanj.

Po teh podatkih je mogoče dobiti dober vpogled v razmere, v katerih delujejo dušni pastirji in je tudi mogoče objektivno presoditi, kako se naj duhovniki po pastoralno socioloških vidikih najbolj racionalno razmeščajo.

Sklep

Razprava je z nekaterimi primeri pokazala, kako in v čem more sociologija pomagati pri prilagojevanju Cerkve, njene strukture in kulture, sedanjemu svetu.

S tem je skušala konkretno pojasniti priporočilo 2. vatikanskega cerkvenega zbora, naj se današnje dušnopastirsko delo opira tudi na izsledke socioloških raziskovanj.

Obenem želi razprava tudi odstraniti ali vsaj zmanjšati bojazen, da bi sociološka preučevanja zanašala materialističnega duha v dušnopastirstvo.

Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550

Jože Rajhman

GESCHICHTLICHER RAHMEN DER ENTSTEHUNG DES TRUBARSCHEN CATECHISMUS AUS DEM JAHRE 1550

Zusammenfassung: Das erste slovenische Buch wurde nicht in der Heimat, sondern in Deutschland gedruckt. Diese Tatsache stellt uns eine wichtige Frage: Warum wurde der Inhalt des Catechismus von den Autoren, die den Widerstand dem Interim leisteten, beeinflusst bzw. redigiert. Die Untersuchung soll zeigen, dass dem Temperament Trubars die Stellung eines Vlačić, wenn wir nur den bekanntesten in dieser Reihe nennen, vollkommen entspricht. Deswegen war Trubar näher Vlačić als Melanchthon, der den Interims Bedingungen huldigte. Wie Vlačić war zweitens auch Trubar »exul Christi«. Und so können wir verstehen, dass sich Trubar besonders an die Autoren, die gegen Interim kämpften, lehnte.

Trubarjev Catechismus iz leta 1550 je bil napisan in tiskan zunaj domovine. Pogoji za tisk slovenke knjige so dozoreli šele v tujini. Dejstvo, da je bila prva slovenska knjiga tiskana v tujini, pa sproži vprašanje, v kakšnem ozračju in okolju je pisatelj živel in čemu je poiskal vzornike v treh protestantskih teologih tiste dobe in uporabil njihove spise pri sestavi svojega katekizma. Ugotovljeno je, da je Trubar iskal pobude pri Dietrichu, uporabljal Brenzov katekizem in pri pridigi o veri imel za podlago Vlačićevo razpravo o veri, ki je izšla l. 1549.¹ Poleg nekaterih drugih, za katekizem manj pomembnih virov, so ti trije protestantski teologi pobudniki, bolj vzorniki začetnika v pisanju Trubarja. Vsi pa so živeli in delovali v Nemčiji.

Rupel je v monografiji o Trubarju opisal nastanek prve slovenske knjige.² Predvsem je opisal nastanek prve slovenske knjige z literarnega in jezikovnega stališča, opustil pa je opis, vsaj poglobljeni, verskih in kulturnih, ne nazadnje tudi političnih okoliščin, ki so spremljale nastanek prve slovenske knjige. Tako manjka zelo značilno ozadje dobe, ki bi pojasnilo, kako je Trubar zmogel napisati prav takšen katekizem, kot ga poznamo. Že Kidrič je opazil, da je prva slovenska knjiga z naslovom Catechismus hotela biti več kot preprost katekizem, bila bi naj že tudi vsaj majhen priručnik cerkvenega reda z navodili za bogoslužje.³ Kidrič ne raziskuje vzrokov, ki so pripeljali Trubarja v letu 1550 na misel, da je hkrati s katekizmom hotel dati osnove slovenskega cerkvenega reda za protestante. Rupel našteva nekaj vzrokov, vendar domnevamo, da to niso še vsi razlogi. Brenz je izdal l. 1526 hkrati s prvim katekizmom

¹ Prim. Fr. Kidrič, Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert, Heidelberg 1919, 87, prim. tudi A. Kos, Družbeni nazor slovenskih protestantov, Ljubljana 1946, 17.

² Rupel, Primož Trubar, Ljubljana — založba Mladinska knjiga 1962, 67 sl.

³ Fr. Kidrič, nav. d., 41, 85 sl.; prim. Rupel, nav. d., 79 in A. Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana — založba Mladinska knjiga 1968, 28.

tudi že svoj prvi cerkveni red, vemo pa, da je Trubar upošteval Brenza še tudi pozneje, po l. 1550.⁴ Pobude za delni poskus objave cerkvenega reda v Catechismu moramo iskati torej še v drugih dejstvih.

1. »Exul Christi«

Trubar je prišel v Nemčijo spomladi l. 1548. Catechismus je bil napisan in tiskan v obdobju interima. Že Elze je omenil, da se stroge določbe interima vplivale na kraj tiskanja. Če ne bi bilo interima, bi bila knjiga tiskana v Nürnbergu ali vsaj v Schwäbisch-Hallu. Tako pa je Trubar tiskal v Tübingenu, kjer so sicer poznali cesarjev verski zakon, pa se zanj niso menili. Pritrditi pa moramo Ruplu, da je Trubarju v Tübingenu tiskanje katekizma uspelo predvsem s pomočjo rojaka Mihaela Tifernusa.⁵ Interimske določbe so vplivale tudi na avtorjev psevdonim Philopatridus Illiricus, na izmišljeno ime tiskarja in kraja tiskanja.⁶

Če so interimske določbe že tako spremenile zunanjo podobo katekizma, ali niso vplivale tudi na notranjo sestavo in vsebino katekizma? Trubar, ki je v katekizmu podtaknil svoje pravo ime v pridigi o veri,⁷ je sebe imenoval »exul Christi«.⁸ Zavedal se je, da je pregnanec iz domovine, ne zaradi zločina, ampak zaradi verskega prepričanja, da je torej mučenec za vero, da je »martyr Christi« prav v slogu prvih krščanskih stoletij. Trubar je rad poudarjal svojo bridkost zaradi pregnanstva in omenjal večkrat svoje mučeništvo. Poleti l. 1561 je prišel v domovino. Vedel je, da je ta pot združena z nevarnostjo, saj so oblastniki v Ljubljani dobili navodilo, da mu prihod preprečijo. Toda Trubar si je rekel: »Če danes ne bi prišel v Ljubljano, bi se dobrodušni kristjani žalostili in bi mislili, da se bojim in bežim pred križem; brezbožci pa bi bili — podkrepljeni v svojih zlobnih naklepih zoper mene«.⁹ Dalmata je pisal l. 1562, da mora biti vsako uro pripravljen na križ.¹⁰ Povabilo, da bi prišel na Goriško, je sprejel in pridigal med drugim tudi v Križu v Vipavski dolini. Prišli pa so ukazi, da ga ulove in zapro, če bi si še upal kdaj na Goriško. V pismih goriškemu grofu Thurnu in baronu Ungnadu je poštožil svoje gorje pa tudi svoje prepričanje, da je prav preganjanje dokaz, da »pripada Kristusovemu kraljestvu«.¹¹

Trubarju je gonja bila kar pogodu, ker si je lahko pripisoval slavo mučeništva, ki so je bili deležni le tisti, ki so bili preganjani zaradi

⁴ Dictionnaire de la Théologie catholique, Tome II/1, Paris 1939, 1128 sl.

⁵ Elze Th., Die slovenischen protestantischen Katechismen des XVI. Jahrhundert, JGGPÖ XIV, 1893, 79 sl. Prim. Rupel, nav. d., 76.

⁶ M. Rupel, nav. d., 76; tudi Th. Elze, nav. d., 80.

⁷ Pr. Trubar, Catechismus, Tübingen 1550, 202. Prim. Kidrič, nav. d., 87.

⁸ Trubar, nav. d., 145. Elze v nav. d. navaja napačno str. 105!

⁹ Rupel, nav. d., 122.

¹⁰ Rupel, nav. d., 122.

¹¹ M. Rupel, nav. d., 151; gl. tudi Kostrenčič J., Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven, Wien 1874, 204, 218.

vere.¹² Kljub temu pa se je bal križa in neprostopoljne smrti, posebno smrti v ječi. Značilno pa je, da je pri Trubarju vedno zmagala prva misel in da je bila druga pač naravna človeška spremljevalka. In prav v tem moramo priznati Trubarju, da je znal trpeti za svoje prepričanje, oziroma da je bil pripravljen za svoje prepričanje mnogo žrtvovati, ko mnogi v tedanji dobi tega niso zmogli.

Pripravljenost na žrtve v svojem delu pa daje slutiti, da je Trubar iskal predvsem tiste, ki so bili, kakor on, pripravljeni na žrtve in preganjanja zaradi ideje. V tistem času je prišlo z nemškega juga v severno-nemška mesta okoli 400 pastorjev z družinami. Morali so zapustiti svoja delovna mesta in se zateči v kraje, kjer interim ni bil tako strog, oziroma se določbe interima niso tako dosledno izvajale. Ti so postali »exules Christi«. Trubar je moral bežati iz domovine zaradi protestantskega verskega prepričanja, ti ljudje pa so morali v izgnanstvo zaradi svoje ortodoksности in nepopustljivosti v verskih stvareh. Med te izgnance s ponosnim naslovom »exules Christi« je Trubar moral prišteti svoje vzornike Dietricha, Brenza in Vlačića.³¹

2. Obdobje interima

Luter je umrl l. 1546. Že naslednje leto je bila šmalkaldenska zveza poražena, ker je cesarju Karlu V. pomogel do zmage saški knez Moritz. Cesar, ki se je šest let zaman pregovarjal z luteranci, jim je sedaj vsilil avgsburški interim (30. 6. 1548). Z njim naj bi vpeljal v Nemčiji spet katolicizem v »zmernejši« obliki do dokončnega sporazuma na cerkvenem zboru, kjer bi luteranci razpravljali s katoličani o spornih vprašanjih.¹⁴ Tako se začinja obdobje interima, ki je trajalo do l. 1552. Kakšne so značilnosti tega obdobja?

Trubar je prišel v Nemčijo vsekakor pred sklenitvijo avgsburškega interima.¹⁵

Cesar je uvedel z interimom v Nemčiji »zmerni« katolicizem. Čeprav je bil interim v svojem konceptu zamišljen kot začasna odredba in obdobje interima le prehodno stanje, je vendar cesar zahteval od protestantov, da se odreko skoraj vsemu, kar je vsaj po zunanje dišalo po protestantskih novotarijah. Dopustil pa je začasno duhovniški zakon protestantskih pastorjev in dovolil obhajilo pod obema podobama. Obnovil pa je rimskokatoliške obrede v bogoslužju, mašo, liturgična oblačila, sveče in zvonjenje. Prav tako je ponovno uvedel birmovanje in maziljenje bol-

¹² Prim. M. Mirković, Matija Vlačić Ilirik, Zagreb — založba Jugoslavenske akademije 1960, 84.

¹³ Prav tam.

¹¹ Gassmann B., *Ecclesia reformata*, Herder-Freiburg 1968, 232.

¹⁵ M. Mirković, nav. d., 79, kjer navaja datum avgsburškega interima 15. 5. 1548 kot dan »Formulae reformationis, der römischen kaiserlichen Majestät Erklärung«; prav tako se strinja z Mirkovićem avtor predgovora knjige Calvina J., *La vraie façon de reformer l'Église*, 5, ki navaja za datum interima maj l. 1548.

nikov. Prepovedal pa je tudi petje protestantskih cerkvenih pesmi med bogoslužjem.¹⁶

Vsakdo je moral uvideti, kaj hoče cesar doseči. Interim je bil res prehodno obdobje, ki naj pripravlja deželo za vrnitev v rimskokatoliško Cerkev. Cesar je moral računati z odporom protestantov. Toda tako kot je dobil na svojo stran saksonskega kneza Moritza, je hotel podkupiti tudi kneze, medtem ko bi nemška mesta prisilil k interimu. Med drugimi mesti je osvojil Konstanco ob Bodenskem jezeru, spodletelo pa mu je pri Magdeburgu.

Ob tako imenovanem »velikem, cesarjevem interimu« je bil razglašen »mali, saksonski, leipziški interim«, ki je veljal kot poseben regionalni zakon za Saksonsko. Mali interim so skrojili knezi in teologi. Veliki interim je predvsem delo dveh katoličanov, Pfluga in škofa Hellinga in protestantskega pridigarja Janeza Agricola (Islebiusa). Pri malem interimu pa so imeli vodilno besedo protestantski teologi iz Wittenberga in Leipziga, med njimi je bil tudi Melanchthon. Začeli so razlikovati med bistvenimi in nebistvenimi stvarmi. Bistvene je treba ohraniti za vsako ceno, pri nebistvenih (imenovali so jih »adiafore«, »Mitteldinge«) pa lahko popustijo in se prilagodijo.¹⁷

Najtežji udarec za protestante v tem času je bilo Melanchthonovo pismo, ki je prišlo v roke cesarju prek Karlstadta. V pismu je bil Melanchthon dobrotljivo popustljiv, ker ve, da cesar hoče dobro, zato je pripravljen popustiti v stvareh, kjer se drugi trdovratno oklepajo Lutrovega nauka, cesar pa naj omili »pauca quaedam«.¹⁸ Sprejme tudi stare obrede, ki so sestavni del cerkvene discipline, saj jih je že kot deček občudoval. Molčal pa bo, če ga ne bodo poslušali, ker misli s Pindarjem, da je v molku veliko modrosti.¹⁹

Melanchthonovo pismo se je hitro razširilo po vsej Nemčiji in vsej Evropi. Reakcija je bila pri katoličanih upanje in veselje, pri protestantih po presenečenje, ogorčenje in tudi potrnost. Znani protestantski zgodovinar Ranke ne najde lepe besede za Melanchthonovo ravnanje: »Kako bi rad, da Melanchthon ni nikoli napisal tega pisma. To pismo je dokaz, kako daleč pride človek v trenutku slabosti.«²⁰

Zavzetje Konstance in Melanchthonovo popustljivo ravnanje sta zresnila končno omahljivega Kalvina v Ženevi. Zwinglijev naslednik v Zürichu Bullinger je pisal Kalvinu že 26. maja 1546 o Melanchthonu, da je plašljiv in prismojen in naj nas Bog pouči, da ne bomo zaupali ne princem in ne doktorjem.²¹ In Kalvin se je odločil. Povprašal je za svet še prijatelja Bucerja, ki je moral pred cesarjevo premočjo bežati iz Strasbourga na Angleško. Bucer mu je svetoval, naj ne izzove cesarjeve intervencije. Toda Kalvin se je bal za Švico. Niso ga nagnila k odločitvi ponovna opozorila Bullingerja (v l. 1548), odločila je Konstanca, ki so jo zavzele cesarjeve čete in jo s silo privedle v katoliški tabor. Švicarski protestantizem je bil

¹⁶ Calvin J., *La vraie façon de reformer l'Église*, Genève, 1957, 5.

¹⁷ M. Mirković, nav. d., 81.

¹⁸ Prav tam, 83.

¹⁹ Prav tam, 83. Prim. tudi Kos A., nav. d., 16.

²⁰ Prav tam.

²¹ J. Calvin, nav. d., 6. Prim. Pogačnik, nav. d., 117.

ogrožen. Calvin je s privoljenjem ženevskega mestnega sveta objavil svoje najostrejšo delo z naslovom »Interim Adultero-Germanum cui adjecta est vera Christianae pacificationis et Ecclesiae reformandae ratio«. V njem je odgovoril na vsako točko augsburškega interima in tako posegel v razmere v Nemčiji. Dokaj hitro se je pokazal uspeh njegove intervencije. V Nemčiji je nastala tako imenovana »druga nemška reformacija«, ki se je začela v »kriptokalvinizmu« in »kriptofilipizmu«. ²² Tako se je kalvinizem usidral na nemških tleh. Popustljivejša smer Melanchthona je izzvala radikalnejšo, sprva prikrito kalvinistično smer, pozneje pa v pokrajini Pfalz izrazilo Calvinov protestantizem.

Toda to je bil le del odgovora na Melanchthonovo zadržanje do interima. Odločilni udarec je zadal interimu Matija Vlačić, nekdanji profesor v Wittenbergu, kjer je v 29. letu objavil svojo prvo znanstveno razpravo *De vocabulo fidei*. ²³ O njem so govorili, da je »Lutero proximus« in v svojem delu se ni oddaljil od Lutrovega nauka, le ostreje je postavil načela. Delo je bilo skromno, za razmere tistega časa pa prav gotovo značilno. Vlačić razpravlja o pojmu vere in išče podlage za svojo trditev v izrazih za vero v stari in novi zavezi. Vera je zaupanje v Boga. ²⁴ Vlačić je moral zapustiti Wittenberg in se raziti s svojim učiteljem in prijateljem Melanchthonom. Med prijateljstvom in idejo je izbral idejo in z njo nemir, preganjanje, zapuščenost. ²⁵ Odšel je v Magdeburg. Kar je začel v Wittenbergu, je uspešno nadaljeval v Magdeburgu. Že v Wittenbergu je odrekel pokorščino interimskim določbam. Razkrinkal je neznačajnost interimskih pristašev med protestanti in v Magdeburgu pisal ognjevitno in hkrati duhovito o interimu, ki je bil zanj nesmiseln. Med trinajstmesečnim obleganjem Magdeburga je navduševal magdeburške branilce. Zmaga Magdeburga je bila Vlačičeva zmaga. Saksonski knez, ki je l. 1547 izdal šmal-kaldensko zvezo, je sedaj zahrbtno izdal cesarja, se povezal proti cesarju s francoskim kraljem in se pogodil z Magdeburžani, da odstopi od obleganja. ²⁶ Vlačičeva vera v zmago ni le navdušila branilcev Magdeburga v dolgi in neenaki borbi s premočnim sovražnikom, ampak je sčasoma pritegnila tudi druga nemška mesta med njimi ne samo Hamburg, Lübeck, Lüneburg na severu, ampak tudi Regensburg, Frankfurt in, kar je za nas važno, Nürnberg, kjer je bival Trubar pri Veitu Dietrichu in od koder je odšel za pridigarja v bližnji Rothenburg ob Tauberi,

Vlačičevo ime je bilo slavno. Povsod so brali njegove interimu nasprotno spise. Moral jih je brati tudi Trubar, kateremu razprava *De vocabulo fidei* prav tako ni mogla biti neznana. Trubar se je moral v tistem času, komaj je prišel v Nemčijo, razgledati po njej. Pozanimal se je gotovo za vse miselne tokove, kar lahko razberemo iz Trubarjevih pisem. V Trubarjevih spisih samih bi težje zasledili odmev polemike tedanjega časa. Vendar moramo sklepati, da je bil kot »exul Christi« na strani njemu podobnega »exula Christi«. Kakor Vlačić tudi on ni imel namena popuščati, če je že moral toliko žrtvovati za svojo idejo. Pa ne samo Trubar

²² Gassmann, nav. d., 235 sl.

²³ Matthiae Flacii Illyrici, *De voce et re Fidei etc.*, 1563, 5 sl.

²⁴ M. Mirković, nav. d., 65.

²⁵ Prav tam, 69.

²⁶ Prav tam, 84 sl.

in Vlačić. Preger navaja število 400 pastorjev, ki so s svojimi družinami morali zapustiti svoja mesta in se umakniti v kraje, kjer interim ni imel moči. Ti so postali Trubarjevi znanci in prijatelji.²⁷ Vsi so bili ene misli, ki je bila blizu Vlačičevi borbene ideji o nepopustljivosti nasproti novim odredbam. Četudi bi Trubar ne dodal svojemu katekizmu pridige, ki jo je navdahnil Vlačić, bi morali kljub temu še vedno sklepati, da so Trubarjeve simpatije spremljale Vlačića v njegovem boju.

Vlačić je Trubarju še drugače ugajal. Lutrova teorija o pokorščini oblasti je Trubarja vznemirjala, saj je bil s srcem pri tistih, ki so morali trpeti od gosposke, niso mu bili neznani kmečki upori, ki jih je povzročilo čezmerno trpljenje, in vedel je, kako je Luter bil v sporih med podložniki in gosposko vedno na strani oblasti. Toliko bolj pa je moral v srcu obsojati Lutro, ko je vedel, da je moral slovenski človek še trpeti zaradi turške sile. Lutro je bila oblast nekaj svetega, luteranec se mora po Lutrovem nauku podvreči oblasti v vsakem primeru, tudi če je oblast »nekrščanska«. Pravi luteranec se ne bo nikoli uprl oblasti, če pa postopanje oblasti ni v skladu z njegovo vestjo, se bo rajši izselil, kot da bi se uprl. Luter je ohranil povsem srednjeveški pojem o državi. Šel je celo dalje od katoliškega nauka v tistem času. Njemu je bila državna oblast tako sveta, da mu je postala idol, kateremu se naj vsi klanjajo.²⁸

Melanchthon je prevzel Lutrove ideje o državi. Trubarju pa ni moglo biti vseeno, kako naj gleda na odnos med gosposko in podložniki. Zato mu je bilo mnogo bliže Vlačičevo pojmovanje oblasti in dolžnosti podložnikov do oblasti. Trubar je vedno znova opominjal oblastnike, naj v duhu evangelija vladajo podložnim.²⁹

3. Vid Dietrich in Janez Brenz

Če je Vlačić aktivno sodeloval v boju proti interimu in tako tudi s te strani pritegnil Trubarjevo pozornost, sta dva druga protestantska duhova spet po svoje stopila v Trubarjevo delavnico.

Vid Dietrich je bil tisti, ki je sprejel Trubarja v Nürnbergu in poskrbel zanj. Takrat je Dietrich že bil v pokoju. Umolkniti je moral l. 1547, ker se je mestni svet zbal, da bi Dietrichove navdušene pridige pritegnile pozornost cesarjevih čet in povzročile sitnosti mestu, pa tudi Dietrichu samemu, ki je bil že v letih in bolehen. Dietrich je bil strog luteranec, pa tudi nepopustljiv v stvareh interima, ki se je takrat pripravljal. Trubar se je oklenil Dietrichovih nazorov. Zato je tudi črpal iz Dietrichove agende za svoj katekizem. Morda je prav v njegovi agendi videl zasnutek tistega cerkvenega reda, ki ga je sedaj nekako skrtil v katekizmu in mu pozneje ni dal miru vse do leta 1564, do leta protestantskega slovenskega cerkvenega reda. Dejstvo, da mu je Dietrich nudil

²⁷ Prav tam, 84.

²⁸ Prav tam, 102 sl.

²⁹ Prav tam, 104 sl. Prim. A. Kos, nav. d., 76 in W. Elert, *Morphologie des Luthertums II.*, München Becksche Verlagsbuchhandlung 317 sl. in Fr. Kidrič, nav. d., 85, 89.

zavetje in mu preskrbel službe pridigarja v Rothenburgu, govori o Trubarjevi navezanosti na dobrotnika.³⁰

Janez Brenz (Brentius, Brenzen) je bil eden najbolj gorečih Lutrovih učencev. Kakor Vlačić je bil tudi Brenz eden izmed možnih Lutrovih naslednikov. Lutra je spoznal že l. 1518 v Heidelbergu, kjer je Luter razvijal svoje misli o opravičenju in veri, o nezmožnosti človeške volje, o ne vrednosti dobrih del, ki so začeta v grehu. L. 1526 je izdal Brenz cerkveni red in katekizem. V istem letu je tudi v prepiru z zakramentarci na čelu z nekdanjim učiteljem Oecolampadijem branil Lutrovo tezo o realni navzočnosti. Nekaj let pozneje je še vedno zagovarjal realno navzočnost, toda skušal se je sporazumeti z Oecolampadijem in Zwinglijem. Ko je šmalkaldenska zveza bila razpršena, je moral Brenz bežati, saj ni hotel priznati interima, proti njemu je celo objavil spis, v katerem je obsojal cesarjeve določbe in interim imenoval interitus. Proti koncu življenja je zagovarjal tezo o navzočnosti Kristusa po vstajenju v vsem stvarstvu, čeprav se novi sekti ubiquitaristov ni pridružil. Med njegovimi deli je najbolj znan katekizem, ki je izšel v več izdajah. Trubar je segel po njem in že pri prvem katekizmu uporabljal Brenzovo razlago.³¹

Povzetek

Soglasno trdijo vsi, ki so se ukvarjali s Trubarjem, da prva slovenska knjiga ni nastala brez predloge in vzornikov. Kaj naravno je, da si je poiskal Trubar vzornike tam, kjer so bili njegovi ideali, med mučenci zaradi prepričanja. Saj bi drugače tudi težko ravnal. Ali se naj obrne k Melanchthonu? Pozneje bo uporabljal njegove »*Loci communes*«, toda v prvi dobi pregnanstva se pač ni mogel navezati na človeka, ki mu ni bil vzor, ampak je ravnal prav nasprotno.

Tako je bil Trubar ujet v čas in prostor. Bil je otrok svoje dobe. Usoda ga je pripeljala na Nemškem, njega, ki je bil doslej v krogu cvin-glijancev in kalvincev, v krog luterancev. Zato pa se njegov značaj ni prav nič spremenil. Borbena narava je ostala borbena tudi po prihodu na Nemško in tam si je našel somišljenike med enakimi.

Katoliški teologiji, ki se posredno ukvarja z luterologijo, so ta spoznanja manj pomembna. Toda za našo domačo kulturno zgodovino so prav gotovo važna, saj odkrijejo nekaj, kar posredno more služiti tudi našemu ekumenizmu. Spoznati Trubarja v njegovem ambientu je za raziskovalca naše protestantske preteklosti skoraj enake važnosti kot odkriti v Trubarjevih delih stične točke, ki nas zbližujejo in omogočajo na slovenskih tleh ekumenski dialog s protestanti. Obenem so ta spoznanja tudi obsodba tedanjih razmer na Slovenskem, ki so povzročile, da je Trubar ponosno lahko nosil naziv »*exul Christi*« in so tako dokončno zaprle kot k sporazumu, h kateremu je Trubar v mlajših letih gotovo težil, in ni nameraval prelomiti s katoliško Cerkvijo. Toda prav razmere so bile poleg drugih enako važnih dejavnikov tiste silnice, ki so potisnile Trubarja v skrajnost in napravile iz njega slovenskega protestanta.

³⁰ Prim. M. R u p e l, nav. d., 63 sl.

³¹ Th. Elze, nav. d., 83 in Kidrič nav. d., 85.

Ob petdesetletnici — nov statut

Statuti oziroma uredbe imajo na univerzah in sploh visokih šolah velik pomen. Igrajo vlogo tračnic v celotnem prometu teh najvišjih kulturnih ustanov. Ne zagotavljajo le enotnosti ampak tudi varnost. Zato so se od nekdaj vsi, ki so s takim šolstvom imeli opraviti, trudili za to, da dobijo čimprej dobre in zanesljive statute, osnovne pravilnike za svoje poslovanje. Med temi je bila za cerkveno šolstvo predvsem kongregacija za semenišča in univerze (sedaj kongregacija za katoliški pouk). Iz zgodovine katere koli cerkvenih univerz in fakultet je znano, da ni dobila potrditve za svoj veljaven obstoj v Cerkvi, dokler ji omenjena kongregacija ni potrdila statotov.

Tudi slovenska teološka fakulteta, ki je bila ustanovljena pred 50 leti, je bila v prvih letih svojega obstoja v nekaki negotovosti, dokler ni Rim dokončno odobril predloženih statotov. V tem oziru je mogoče v njeni zgodovini ugotoviti tri stopnje.

Zgodovina prvih dveh statotov

Že takoj pri ustanovitvi je bilo jasno, da hoče ljubljanska teološka fakulteta — po zgledu takratnih fakultet v Nemčiji in Avstriji — živeti in delovati v sklopu celotne državne univerze. Za to so se cerkveni krogi odločili ne le zaradi tradicije večine evropskih dežel, kjer ločitev Cerkve od države ni bila izvedena, ampak tudi iz zavesti, da teološka znanost kot prava znanost spada v sklop drugih znanosti, gotovo pa tudi iz praktičnih razlogov, da bo tako bolje preskrbljeno za njen obstoj. Najbrže pri tem ni bila brez podlage misel, da verniki s svojim davkom podpirajo vse šolstvo, zakaj bi za cerkveno šolstvo morali še enkrat plačevati.

Niti nemška niti avstrijska država se nista upirali, da ne bi sprejeli teološke fakultete v sklop državne univerze in sta se bili pripravljene prilagoditi glede teoloških fakultet v sklopu univerze posebnim zadevnim cerkvenim predpisom, pravtako pa tudi ne Jugoslavija, ki je v čl. 25 odst. 2 jugoslovanskega konkordata z dne 25. julija 1935 predvidevala isto.¹

Prva doba v življenju mlade teološke fakultete v Ljubljani je bila še polna negotovosti, tipanja in poskušanja. Četudi je bila visoka oblika njenega šolstva v veliki meri pogojena po predhodnih visokih cerkvenih šolah, ki so jih ustanavljali predvsem jezuiti v Ljubljani in po skoro dvestoletnem delovanju ljubljanskega semenišča kakor tudi semenišč v Mariboru in Gorici tako zelo, da je lahko del prvih fakultetnih profesorjev s svojimi skripti direktno prešel na fakulteto, je bilo vendar vse še tako zelo novo, da so bila potrebna dolga leta, predno se je delo umirilo in uredilo. Treba je bilo misliti na sestavljanje predmetnika, na ustanavljanje učnih kateder, na sistematizacijo profesorjev, na zbiranje in urejevanje knjig, na pogoje za študij itd. Vse to se je na eni strani moralo ozirati na rimske predpise, na drugi strani pa na predpise, ki so bili veljavni za vse v državne univerze vključene fakultete. Upoštevati je bilo treba posebne slovenske razmere, ki še dolgo po koncu prve svetovne vojne in po pridobljeni svobodi v narodni državi niso bile tako

¹ O d a r A l., Teološka fakulteta (Cerkvena in državna uredba) Ljubljana 1938, 3 sl.

urejene, da bi katera koli šola, posebno pa univerza, mogla mirno delati in že uživati svoje sadove. Zraven je prihajalo do vedno novih težav zaradi naraščajočega političnega in ekonomskega centralizma, ki dolgo ni dal ljubljanski univerzi vseh fakultet oziroma jim je vedno znova povzročal težave, saj je borba za univerzo še dolgo razburjala študente in profesorje in morala včasih nositi pečat navadne borbe za kruh.

Četudi je res, da ljubljanske teološke fakultete vse to ni zadevalo enako kakor druge fakultete, posebno medicinsko, je vendar iz zapisnikov fakultetnih sej razvidno, koliko nemira je vse to vnašalo tudi v delo te fakultete. Njej v čast je treba povedati, da so tako študentje kakor profesorji vedno solidarno sodelovali pri vseh akcijah, ki so bile namenjene svobodi in neokrnjenosti slovenske univerze, četudi včasih to ni bilo brez škode za njeno delo in miren razvoj. Še posebej pa je treba v čast prve generacije teoloških profesorjev povedati, da jim je bila jasno pred očmi naloga, kako bi s prvim statutom dokončno zagotovili ne le podobo same fakultete ampak tudi njeno zasidranost tako v cerkvenem kakor državnem veljavnem pravu.

Negotovosti jo je vsaj glede prvega rešila konstitucija o visokem cerkvenem šolstvu »Deus scientiarum Dominus«, ki jo je dne 24. maja 1931 izdal papež Pij XI., dvajset dni nato pa še pojasnil s posebnimi predpisi (Ordinationes). Različna poskušanja in ugibanja o obliki šole, ki naj po čl. 1 omenjene konstitucije služi temu, da bi »z avtoriteto svetega sedeža gojila svete in njim sorodne znanosti in imela ob tem pravico, da podeljuje akademске stopnje«, so se umirila ob jasnih smernicah in obveznih predpisih najvišjega cerkvenega dokumenta, ki so se mu po čl. 11 omenjene konstitucije morale podrediti tudi teološke fakultete na državnih univerzah. Četudi so se posamezni člani v mnogih ozirih ujemali s predpisi državnega zakona o univerzah in z občo univerzitetno uredbo, je bilo vendar tudi toliko posebnega, kar je bilo treba upoštevati zaradi posebnega značaja fakultete kot cerkvene šole.

Tako v Ljubljani kakor v Zagrebu, kjer je bil položaj fakultete enak položaju v Ljubljani, so se ves čas do l. 1935, ki je bilo postavljeno kot zadnji termin za prilagoditev fakultetnih uredb novim predpisom konstitucije »Deus scientiarum Dominus«, močno trudili, da bi na eni strani upoštevali vse cerkvene predpise, na drugi strani pa tudi predpise jugoslovanske države, ki so jih vezali kot državljane. Tako je prišlo dne 17. maja 1935 do nove Uredbe o katoliški bogoslovni fakulteti v Zagrebu in Ljubljani, ki v 44. členih določa vse, kar je bilo treba vedeti o nalogi fakultete (čl. 1), o slušateljih (čl. 2—6), o pouku (čl. 8—14), in o diplomskih in doktorskih izpitih (čl. 15—44).

Ta uredba teološke fakultete v Zagrebu in Ljubljani je urejala njeno delo do druge svetovne vojne in še dalje, dokler razmere v novi Jugoslaviji, ki je počasi odpravljala oziroma spreminjala, kolikor se ji je zdelo potrebno, tudi univerzitetne predpise, niso zahtevale tudi spremembe osnovne uredbe o teološki fakulteti. Četudi je do končne izločitve te fakultete iz sklopa državne univerze prišlo šele 30. junija 1952, so na ljubljanski teološki fakulteti že kmalu po drugi svetovni vojni začeli misliti na novo uredbo oziroma pravilnik, ki naj bi na eni strani še bolj kakor prejšnji upošteval vse kanonične predpise o samostojnih cerkvenih visokih šolah, na drugi strani pa tudi spremenjene razmere v socialistični stvarnosti, v katerih je poslej tudi teološka fakulteta živela in delovala. Novo stanje je dobilo izraz v novem Pravilniku Teološke fakultete LRS v Ljubljani, ki ga je sestavil profesor cerkvenega prava dr. Vinko Močnik in ga je fakultetni svet sprejel dne 1. avgusta 1952. Kongregacija za semenišča in univerze ga je tacite potrdila in prak-

tično priznavala ves čas. Nova uredba oziroma statut fakultete je poleg splošnih določb o značaju fakultete in njenem odnosu do slovenskih ordinarijev (čl. 1—10) posebno obširno določal vse, kar zadeva osebe in vodstvo fakultete (čl. 11—40). Najprej je tu govor o akademskih oblasteh (veliki kancler, dekan in prodekan) in o raznih uslužbencih, potem o raznih vrstah predavateljev in o načinih njihove postavitve oziroma izvolitve, končno pa še o slušateljih. Pod poglavjem Predavanja in vaje je bilo določeno vse, kar zadeva glavne in stranske predmete in načine in čas predavanj. Naslednje obširno poglavje je posvečeno izpitolu (čl. 49—59), potem pa sta še dve kratki poglavji in sicer o plačah fakultetnega osebja in prispevkih slušateljev (čl. 60—62) in končne odredbe (čl. 63—66), ki urejajo prehod iz dobe, ko je bila teološka fakulteta še povezana z državno univerzo, v dobo, ko se je od nje povsem ločila in postala samostojna kanonična fakulteta. Pripomniti je treba, da je temu odličnemu statutu, ki pa je nosil tudi pečat časa, v katerem je nastal, prav kmalu sledil še poseben Pravilnik za pridobitev stopnje doktorja teologije, ki je pomenil temeljno uredbo za pridobivanje akademskih stopenj in ki je bil enako kakor sam Pravilnik fakultete narejen skrbno po predpisih konstitucije »Deus scientiarum Dominus« in je upošteval po možnosti tudi zadevne predpise teološke fakultete v Zagrebu, ki so bili sprejeti 19. oktobra 1951,³ dasi so bile na fakulteti v Zagrebu razmere precej drugačne od onih v Ljubljani.

Delo na ljubljanski teološki fakulteti se je ravnalo po sprejetih uredbah in je v glavnem prav zaradi tega potekalo brez bistvenih motenj. Fakultetni svet je sicer moral od časa do časa spremeniti kak člen obstoječe uredbe, posebno kar zadeva podeljevanje akademskih stopenj, vendar ne v tolikšni meri, da bi to zahtevalo spremembo celotnega statuta. Ali prav te spremembe so nakazovale nujnost, da se sčasoma pripravi tretji fakultetni statut.

Zgodovina tretjega statuta

Kakor za vse drugo v cerkvenem življenju, je tudi za cerkveno šolstvo 2. vatikanski koncil pomenil velik pretres in izhodišče za že dolgo pričakovane spremembe oziroma izboljšave. Morda te niso bile na nobenem področju bolj potrebne kakor na področju vzgoje in izobrazbe bodočih duhovnikov, saj je končno od njih odvisno, kakšna bo podoba Cerkve v sedanjem svetu.⁴

K sreči je dobila kongregacija za semenišča in univerze v nekdanjem toulouškem nadškofu Garonneu, najprej podnačelniku, potem pa načelniku, širokosrčnega in povsem sodobno usmerjenega voditelja, ki se je v zavesti velike odgovornosti, ki mu jo je naložil papež Pavel VI., takoj lotil dela za reformo predvsem visokega cerkvenega šolstva. Spodbude za to mu ni dal le celotni potek 2. vaticanskega koncila, ampak še posebej Odlok o duhovniški vzgoji (Optatam totius) in Izjava o krščanski vzgoji (Gravissimum educationis momentum). V tej zadnji je koncil med drugim izjavil: Cerkev zelo veliko pričakuje od delovanja teoloških fakultet. Prav njim namreč zaupa odločilno nalogo, da svoje študente usposobijo ne le za duhovniško službo, ampak zlasti za poučevanje na višjih cerkvenih šolah, za osebno raziskovalno delo in za prevzem zahtevnejših nalog intelektualnega apostolata. Dalje so te fakultete dolžne poglobljati različna področja bogoslovnih ved, tako da bo razumevanje svetega razodetja vedno bolj popolno, dediščina krščanske

² Prim. Odar, n. d. 5.

³ Pravila o sticanju stupnja doktorata teologije i polaganju doktorskega izpita na RKT bogoslovskom fakultetu sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1951.

⁴ Prim. »Tablet«, 7. marca 1960, 260 s.

modrosti, ki smo jo prejeli od svojih prednikov, bolj in bolj jasna, razgovor z ločenimi brati in nekristjani vedno bolj živ in bo mogoče odgovoriti na vprašanja, ki jih prinaša napredek znanosti. Zato naj cerkvene fakultete spremene svoje pravilnike, močno pospešijo študij bogoslovnih in z njimi povezanih strok, svoje slušatelje pa naj z uporabljanjem sodobnih metod in pripomočkov pripravijo na globlje raziskovalno delo (V 11).

Če so besede zadnjega stavka podale smernice, v katerih naj se novi pravilniki teoloških fakultet pripravajo, so pa vsebovale tudi izrecno naročilo, naj se reforma pripravi in izvede.

Omenjena kongregacija, ki je med tem dobila novo ime,⁵ je razvila veliko dejavnost, da bi pripravilo novo izdajo konstitucije »Deus scientiarum Dominus« in podrobnejših uredb (ordinationes) za obnovo teološkega študija. Glede poti do tega cilja pa si je bila že od začetka na jasnem, da mora biti drugačna kakor pa so se take konstitucije in uredbe v Cerkvi včasih pripravljale. Hotela je v pravični in zadostni meri upoštevati vse tiste organe v Cerkvi, ki so na reformi teološkega študija predvsem zainteresirani in mimo katerih v nobenem primeru ni dovoljeno iti. To so bile poleg kongregacije škofovske konference, ki so dobile tolikšen poudarek prav na zadnjem koncilu, in pa same cerkvene univerze, še posebej pa teološke fakultete po vsem svetu.

V »Normah«⁶, ki so bile izdane kot rezultat ogromnega in dolgotrajnega medsebojnega sodelovanja, je v uvodnem poglavju to delo opisano. Ker je pri tem precej sodelovala tudi teološka fakulteta v Ljubljani in škofovska konferenca v Zagrebu in ker je novi — tretji statut te fakultete v veliki meri izraz omenjenih smernic, je prav, da Norme v tem oziru povzamemo.

S pismom z dne 7. oktobra 1966 je kongregacija pozvala vse cerkvene univerze in semenišča, naj ji do januarja 1967 sporočijo svoje misli glede reforme konstitucije »Deus scientiarum Dominus«, posebno glede na strukturo cerkvenega visokega šolstva, glede na pridobivanje akademskih stopenj, glede na odnos med filozofijo in teologijo in glede na razmerje med študijem, ki se zahteva za bodoče dušne pastirje in med študijem, ki se zahteva za bodoče teologe-znanstvenike.

Zbrano gradivo je potem v Rimu pregledal ožji krog strokovnjakov, ki je napravil iz štirih knjig zbranih predlogov nekaj »summarium«. Bil je predložen zboru zastopnikov cerkvenih univerz in fakultet z vsega sveta. Ta zbor je v času od 20.—30. novembra 1967 zasedal pri kongregaciji v Rimu, razdeljen v štiri komisije in sicer za splošen uvod v bodočo konstitucijo o visokem cerkvenem šolstvu, za splošne smernice za teološki študij, za personalna in ekonomska vprašanja in za »ratio studiorum«, torej za vprašanja teološkega študija v ožjem pomenu. V luči smernic 2. vatikanskega koncila naj bi komisije pregledale poslane predloge in svetovale kongregaciji, kaj naj iz njih sprejme in kaj ne. Predvsem naj bi ugotovili, kaj naj se sprejme kot obvezno za vse, kaj pa naj se posameznim visokim cerkvenim šolam prepusti v prosto odločanje. Komisije so se potem sestajale tudi k skupnim sejам, kjer so posamezne predloge komisij v uspešnem dialogu pretehtali in skušali že sestaviti nekaj osnutek bodoče konstitucije.

Sklepe zбора zastopnikov cerkvenih visokih šol so 4. decembra 1967 poslali zopet rektorjem univerz oziroma dekanom samostojnih fakultet, da bi — po posvetih s svojimi profesorji — do 15. januarja 1968 odgovorili, če jim sprejeti predlogi ugajajo in kaj bi bilo treba še dodati. Kongregacija je odgovore, ki jih je dobila, še enkrat preučila s pomočjo v Rimu bivajočih strokov-

⁵ Congregatio pro institutione catholica-kongregacija za katoliški pouk.

⁶ Normae quaedam ad Constitutionem apostolicam »Deus scientiarum Dominus« de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam, Roma 1968, str. 72.

njakov. S predlogi, ki so bili res dobri, je dopolnila svoje »Norme«. Tako izpopolnjene »Norme« za sestavo nove konstitucije so bile sprejete na plenarni seji kongregacije dne 23. aprila 1938 in predložene sv. očetu v odobrenje. Kot obvezne so bile promulgirane dne 20. maja 1968, nato pa razposlane vsem visokim cerkvenim šolam v ravnanje.⁷

»Norme« za novo konstitucijo so bile sprejete, to je treba posebej poudariti, »ad experimentum«. Po skušnjah, ki bi si jih na podlagi teh »norm« pridobile posamezne visoke cerkvene šole, naj bi končno prišlo do sestave konstitucije in s tem do pomiritve živahne dejavnosti okrog reforme teološkega študija, ki jo je razgibal koncil.

Vendar na posameznih cerkvenih šolah do te pomiritve še dolgo ni prišlo. S pismom z dne 20. junija 1969 (št. 113/66), je kongregacija spomnila cerkvene univerze in fakultete, da je ena izmed »norm« tudi ta, da morajo svoje statute pregledati na podlagi poslanih »Norm« in jih reformirane predložiti kongregaciji vsaj do 1. septembra 1969. Smejo pa se, »ad experimentum«, že tudi v l. 1969/70 po njih ravnati, četudi bi do tedaj še ne prišlo iz kongregacije sporočilo, da je novi statut potrjen. V vsakem primeru pa se mora vsaj 1. letnik na teoloških fakultetah l. 1969/70 že ravnati po reformirani uredbi. Obzirnó je tudi pripomnila, da »opus statim perfectum expectandum non est« in bo zato pozneje verjetno treba še kaj popraviti.

Komisije za pripravljanje nove uredbe na fakultetah v Zagrebu in Ljubljani, pa tudi komisija za kler pri jugoslovanski škofovski konferenci so čisto sejale. V Komisiji za ljubljanski statut so bili profesorji S. Ojnik, F. Perko in R. Valenčič. Pri delu jim niso posebno dobro služile le iz Rima poslane »Norme«, ampak tudi drugi teksti in predlogi,⁸ posebno pa medsebojno sodelovanje med obema fakultetama in številne domače skušnje in prejšnji pravilniki, ki jih v nobenem primeru ni bilo mogoče prezreti ali podcenjevati.

Zagrebška teološka fakulteta je s svojim delom zaključila pred ljubljansko. Na plenarni seji fakultetnega sveta dne 17. maja 1969 je bila končno sprejeta nova fakultetna uredba⁹ in takoj poslana na kongregacijo in tudi teološki fakulteti v Ljubljano. Ta pa je svoj novi statut sprejela na plenarni seji fakultetnega sveta, ki se je vršila dne 2. julija 1969 v Mariboru, na sedežu mariborske sekcije ljubljanske teološke fakultete, in bila dne 1. avgusta 1969 poslana na kongregacijo in v Zagreb.¹⁰ S tem je bilo dolgotrajno in naporno prizadevanje za reformo teološkega študija po smernicah 2. vatikanskega koncila in kongregacije za katoliški pouk srečno zaključeno. Posebej je treba omeniti, da so se sestavljavci tako v Ljubljani kakor v Zagrebu trudili, da bi obe fakulteti kljub različnim razmeram imeli kolikor mogoče enak statut, da bi ob prehanju študentov iz ene fakultete na drugo ne prišlo do težav.

Vsebina novega statuta

Po opisu nastanka tretjega pravilnika ljubljanske teološke fakultete, ki ga je dobila prav ob svojem zlatem jubileju, je treba na kratko še orisati njegovo vsebino in pri tem posebej opozoriti na njegove novosti, ki hočejo biti izraz reformiranih prizadevanj teološkega študija v Ljubljani in Mariboru.

⁷ N. d. 5—7.

⁸ Prim. La missione odierna delle Università e Facoltà di studi ecclesiastici, Seminarium, Roma IV, 1968, 740—764.

⁹ Statutum facultatis catholicae Zagrabienensis, Zagreb 1969, str. 29 (razmnoženo).

¹⁰ Statutum Facultatis catholicae Labacensis, Ljubljana — Labaci 1969, str. 50 (razmnoženo).

I. Ime in namen fakultete

Nova uredba teološke fakultete v Ljubljani in Mariboru ima 6 poglavij in 98 členov. V poglavju o imenu in namenu fakultete je povedano, da je njeno ime **TEOLOŠKA FAKULTETA LJUBLJANA**, vendar je že v istem 1. členu naveden odlok kongregacije za katoliški pouk z dne 22. junija 1968, po katerem ljubljanska teološka fakulteta deluje na dveh mestih (Ljubljana in Maribor) in je mariborski del fakultete sekcija ljubljanske. Med nameni fakultete (čl. 2) je po običajnih glavnih namenih tudi povedano, da je namen fakultete gojiti pastoralni dialog s katoličani, s kristjani, z nekrstjani in neverniki, kakor ga zahteva sedanji položaj Cerkve v naših krajih (čl. 2 c). Že tu in pozneje večkrat je poudarjeno, da ljubljanska teološka fakulteta noče biti nekaj tujega svojemu narodu in državi, ampak se svobodno in zavestno podreja vsem nalogam, ki ji jih nalagata prostor in čas.

II. O akademskih oblasteh in vodstvu fakultete

Tu so naznačeni bistveni odnosi med fakulteto in svetim sedežem kakor tudi med fakulteto in škofovsko konferenco v Jugoslaviji, ki podobno kakor druge konference po koncilu prevzema velik del tiste odgovornosti tudi za visoko cerkveno šolstvo, ki jo je pred koncilom imela kongregacija za seme-nišča in univerze. Slovenski škofje so vrhovni protektorji fakultete in zanje morajo tudi skrbeti v gmotnem oziru. Ljubljanski nadškof in metropolit je redno veliki kancler fakultete (čl. 8). Vodijo pa fakulteto v duhu zbornosti fakultetne oblasti, ki so: fakultetni svet, dekan in prodekan.

Velika novost novega statuta je uvedba dveh vrst fakultetnih svetov, rednega in izrednega (čl. 11). Medtem ko so člani prvega redni in izredni profesorji ter docenti, sestavljajo drugega poleg omenjenih še vsi ostali predavatelji, pa tudi fakultetni nameščenci, v njem pa so močno zastopani tudi študentje (po eden iz prvih treh letnikov, po dva iz ostalih treh — zaradi Maribora). Fakulteto neposredno vodi fakultetni svet, predvsem na svojih sejah, katerim je posvečen dolgi 12. člen, ki naj bi ga dopolnjeval še Poslovnik, ki pa doslej še ni sestavljen.

Namen izrednega fakultetnega sveta pa je, da razpravlja o zadevah, ki so študentom in profesorjem na poseben način skupne. Poleg tega pa ta svet voli dekana in prodekana (čl. 13, 2). Medtem ko je bila to doslej funkcija ožjega fakultetnega sveta, je sedaj po koncilu, ko se v Cerkvi vse v nekem smislu demokratizira, prešla na širši izredni fakultetni svet. Sestavljalcem novega statuta je bilo mnogo do tega, da po smernicah koncila v zadostni meri uzakonijo soudeležbo študentov pri vseh zadevah, ki jih morejo še posebej zanimati.

Medtem ko o nalogah velikega kanclerja fakultete ni mnogo v novem statutu, saj kot vrhovni voditelj in nadzornik fakultete ve, kaj sme in kaj mora, je pa precej natančno določena služba dekana oziroma dekana, ki ga zastopa, kadar je dekan zadržan (čl. 18, a—1). Akademska avtonomija fakultete je prav s tem zajamčena. Zanimiva novost statuta ljubljanske teološke fakultete je v tem, da mora imeti dva prodekana, enega za Ljubljano in enega za Maribor (čl. 19).

III. O profesorjih in sodelavcih

Poleg običajnih rednih in izrednih profesorjev in docentov, so naštetih še privatni docenti, honorarni predavatelji, asistenti in celo demonstrator (čl. 25). Namen razširitve pomožnega kadra je jassen: dati več možnosti za znanstveno

in raziskovalno delo. Čl. 28 rimskih Norm namreč pravi: »Vsaka teološka disciplina ima lastni objekt in posebne znanstvene zahteve, česar se je vedno treba zavedati, npr. filozofija, cerkvena zgodovina, teološke stroke v ožjem pomenu besede in dr. Nikakor ni dovoljeno zanemariti njihovega znanstvenega razvoja. Študentje se ne smejo učiti le tega, kar je bila v teh znanostih doslej znanega, ampak jih je treba v poseben značaj in predvsem metodo teh znanosti tako uvajati, da se bodo mogli v njih tudi osebno uveljaviti.« Kdo ne vidi, da je za tako delo potrebno večje število profesorjev raznih vrst, posebno pri nas, ko je število študentov v posameznih letnikih teologije in pri posameznih predmetih tako veliko, da jih je pri predavanjih, posebno pa pri izpitih enemu strokovnemu profesorju komaj mogoče zmagovati.

Vendar pa število ne sme iti v škodo strokovne usposobljenosti. Čl. 27 je glede tega zelo strog. Mnogo se zahteva v moralnem in strokovnem oziru od tistega, ki se hoče potegovati za mesto profesorja na teološki fakulteti. Da bi pa mogli svojo službo dobro vršiti, naj bi jih z drugimi, heterogenimi službami ne oblagali (čl. 28, a). Posebno je to, kar se zahteva od teoloških profesorjev, razvidno iz čl. 32—38, ki predpisujejo, kdo in kdaj more na teološki fakulteti postati docent ali napredovati v izrednega in rednega profesorja.

Če se rednemu fakultetnemu svetu zdi primerno, more za določeno profesuro oziroma docenturo razpisati natečaj (concurus). Za kandidata, ki je bil na ta način izbran, nastopi težka dolžnost, da svojo znanstveno usposobljenost vsestransko in jasno dokaže (čl. 38). Posebna habilitacijska preskušnja je določena za tistega, ki hoče na teološki fakulteti doseči diplomu privatnega docenta (čl. 39—42). Zanimiva in na ljubljanski fakulteti skoro nova je služba asistenta, ki sodeluje pri vsem, kar se godi v zvezi z določeno katedro. Kot predpogoj se zahteva diploma fakultete, najkasneje v treh letih pa mora napraviti licenciat, sicer izgubi mesto. Njemu kakor vsem drugim daje »missio canonica« veliki kancler.

IV. Slušatelji

Na teološki fakulteti v Ljubljani in Mariboru študirajo lahko kleriki in laiki, moški in ženske, da le izpolnjujejo pogoje za vpis, ki jih predvideva pravilnik. Redno je to predvsem maturitetno spričevalo šole, ki je priznana kot srednja šola. Tudi ni več razlikovanja med rednimi in izrednimi študenti, ker izrednih ta fakulteta praktično ne pozna, ker se zaveda odgovornosti za zahtevni študij, ki ga ni mogoče dobro opravljati, če je kdo vezan še na kako drugo delo ali službo. Pač pa je po novem statutu bolj opazna razlika med slušatelji, ki študirajo, da bi dosegli akademske stopnje (cursus magistralis seu academicus) in med tistimi, ki študirajo, da bi se pripravili za dušnopastirsko delo (cursus institutionalis seu pastoralis). Odločitev za enega ali drugega naj bi se izvršila čimprej. Katere predmete morajo poslušati eni in drugi, točneje določa »ratio studiorum«. Noben semester se ne prizna in noben izpit ni mogoč, če slušatelj ni poslušal vsaj $\frac{2}{3}$ predpisane tvarine oziroma semestra (čl. 51). Zanimiv je čl. 50, ki pravi: Dolžnost slušateljev je, da se držijo vseh fakultetnih predpisov in z lastno prizadevno udeležbo pripomorejo k temu, da bi dosegli skupno dobro in uresničili cilje fakultete tako, da bi se znanstveno in pastoralno oblikovali. Pravica slušateljev pa je, da po izvoljenih zastopnikih sodelujejo v izrednem fakultetnem svetu in s tem tudi pri vodstvu fakultete (čl. 50).

V. Študijski red

Kongregaciji za katoliški pouk je pri reformnih prizadevanjih šlo predvsem za ta »ratio studiorum«, saj naj bi se prav ob njem še posebej pokazalo, koliko je visoko cerkveno šolstvo razumelo in sprejelo novo koncilsko miselnost.

Po čl. 54, a je treba Kristusov misterij imeti za središče vse teološke znanosti in vzgoje. Ta misterij naj bo za vse teološke discipline princip ednosti. Vanj naj se uvedejo slušatelji že v začetku študij (cursus introductorius).

Prav tako naj se v skladu s čl. 16 koncilskega odloka o bogoslovcih posebna pozornost posveča svetopisemskim vedam, ki naj bodo duša vse teologije in njen temelj (prim. čl. 54, 2).

Po čl. 29. in 30. rimskih Norm naj dobi vse poučevanje biblični, patristični, historični, liturgični, duhovni, misijonski in ekumenski pečat (čl. 54, 3).

Zelo važno se je sestavljavcem novega pravilnika zdelo v čl. 54, 4 poudariti sledeče: Obravnavanje svetih disciplin naj ima pred očmi situacijo katoliške Cerkve v Sloveniji in Jugoslaviji in pastoralne potrebe naših pokrajin, in sicer: a) slovenske zgodovinske in kulturne tradicije; b) konkretno situacijo in zveličavno poslanstvo božjega ljudstva v naših krajih; c) ideološki pluralizem, posebno razne filozofske sisteme (zgodovinski materializem, eksistencializem in dr.); d) verski pluralizem in ekumenske odnose katoliške Cerkve v Sloveniji z drugimi kristjani, nekristjani in ateisti. Zato se smatra za posebno poslanstvo ljubljanske teološke fakultete pospeševanje pastoralnega dialoga s katoliškimi verniki, z drugimi krščanskimi brati, pa tudi z nekristjani in neverniki in sicer v obstoječi situaciji. V ta namen ima fakulteta posebno katedro za dialog z vsemi potrebnimi sekcijami (čl. 54d).

Že iz tega je razvidno, da se ljubljanska teološka fakulteta resnično hoče ravnati po osnovni usmerjenosti 2. vatikanskega koncila, ki je bila pastoralna. V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu je zapisano: Teološko raziskovanje naj teži za globokim spoznanjem razodete resnice, hkrati pa naj ne zanemarja stika s svojim časom, da bi moglo ljudem, ki so izobraženi v raznih strokah, olajšati boljše in obsežnejše poznanje vere. To vzajemno sodelovanje bo silno koristilo izobrazbi tistih, ki jim je zaupana sveta služba (CS 62, 7). Teologi naj ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti, vedno iščejo čimbolj primeren način, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali resnice, nekaj drugega pa način, kako izraziti resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino (CS 62, 2). Zato naj teološka fakulteta po naročilu novega statuta ima za dolžnost, da jo pri vsem delu vodi pastirski vidik, seveda ob polnem spoštovanju znanstvenih metod (čl. 54, 5).

Tudi danes tako pereče vprašanje tradicije in napredka v teologiji pride na vrsto v statutu, ki pravi: Ko razlagajo svete vede, naj imajo profesorji vedno pred očmi tradicionalni nauk, pa tudi znanstveni napredek teologije (čl. 54, 6).

To naj se pokaže že pri predavanjih iz filozofije, ki naj bo tesno povezana s teologijo, predvsem pa antropološko usmerjena. Odlok o duhovniški vzgoji namreč pravi: Filozofske predmete je treba tako predavati, da vodijo bogoslovce k pridobivanju zanesljivega in celotnega spoznanja o človeku, svetu in Bogu. Osnova naj jim bo vedno veljavna filozofska dediščina, ozirajo pa naj se tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv (B 15).

»Ratio studiorum« preha ja v naslednjih členih k zelo konkretnim in praktičnim predpisom glede predmetnika na teološki fakulteti. Točno je določeno, kaj naj poslušajo študentje, ki so se odločili za znanstveno raziskovalno pot in kaj tisti, ki nameravajo takoj po končanih študijah v dušno pastirstvo. Jasno je, da je od takih treba zahtevati manj teoretičnih pa več praktičnih predmetov (čl. 55 in 56).

Na ljubljanski teološki fakulteti že nekaj časa zaostaja skrb za katedre, za skupine predmetov, ki so si blizu in sorodni. Drugi pravilnik na to ni

polagal važnosti — govoril je samo o glavnih in stranskih predmetih — prvi pravilnik pa je imel katedre močno poudarjene. Tudi tretji pravilnik je tega mnenja, saj posebno Odlok o duhovniški vzgoji opozarja, naj se v predavanjih tvarina ne ponavlja, kar pa more preprečiti le sodelovanje profesorjev sorodnih predmetov v obliki katedre. Zato so čl. 57 in sledeči, ki govorijo o vodstvu in delu v zvezi s katedrami, važni. V čl. 59 in naslednjih so našteje katedre in ob njih podrobno tvarina, ki se v določeni katedri predava. Katedre, iz katerih se je mogoče na ljubljanski fakulteti specializirati, so najprej tiste, ki so bile že doslej v navadi v Ljubljani kakor tudi drugod in sicer: filozofska, svetopisemska stare zaveze, svetopisemska nove zaveze, fundamentalno-teološka, dogemsko-zgodovinska in patristična, dogmatična, moralno-teološka, pastoralna, liturgična, cerkveno-zgodovinska in juridična. Z novim pravilnikom pa se ustanavljata še dve novi katedri in sicer katedra za dialog in katedra za oznanjevanje (kerygmo). Medtem ko prva izraža prvenstveni smisel teološke fakultete v Ljubljani in Mariboru (prim. čl. 54), hoče druga še posebej služiti pravilnemu sodobnemu oznanjevanju Kristusove skrivnosti. Obe gradita seveda na celotni teologiji, ki jo posredujejo prej omenjene katedre.

Katedra za dialog je razdeljena v sekcijo za dialog v domači hiši, za ekumenski dialog, na misijonsko sekcijo in na sekcijo za dialog z ateisti. Na pripravo na ekumenski dialog izrecno opozarja Odlok o ekumenizmu, ki pravi v čl. 10: Poučevanje teologije in drugih strok, zlasti zgodovinskih, se mora vršiti tudi pod ekumenskim vidikom, da bo tem natančneje ustrezalo dejanski resničnosti, Zelo važno je namreč, da so bodoči pastirji in duhovniki skrbno poučeni v teologiji na ta način in ne polemično predvsem glede tistih stvari, ki zadevajo odnose ločenih bratov do katoliške Cerkve. Kajti od izobrazbe duhovnikov sta v največji meri odvisna potrebni pouk in duhovno oblikovanje vernikov in redovnikov.

Za misijonsko sekcijo te katedre in za dialog z drugoverci veljajo naročila Odloka o misijonski dejavnosti Cerkve, ki pravi: Profesorji v semeniščih in na univerzah bodo slušatelje poučevali o dejanskem stanju na svetu in v Cerkvi, da bodo spoznali nujnost še večjega prizadevanja za evangelizacijo nekristjanov in da bo to spodbujalo njihovo gorečnost. Misijonske vidike, ki jih vsebuje dogmatika, biblične vede, moralna teologija in zgodovina, naj med predavanjem osvetlijo, da se bo tako oblikovala misijonska zavest v bodočih duhovnikih (M 39). Glede priprave na dialog z drugoverci, v Jugoslaviji so to predvsem muslimani, pa naj imajo profesorji misijologije in primerjalnega veroslovja pred očmi koncilski stavek: Svoje sinove (katoliške Cerkve) zato spodbujaj, naj se preudarno in z ljubeznijo razgovarjajo in sodelujejo s pristaši drugih verstev in, izpričujoč svojo vero in krščansko življenje, priznavajo, spoštujejo in pospešujejo tiste duhovne in moralne dobrine, kakor tudi socialne in kulturne vrednote, ki se pri njih najdejo (NV 2).

Za dialog z ateisti, ki ga še prav posebno priporoča papež Pavel VI. v svoji veliki okrožnici »Ecclesiae suae«, pa veljajo navodila, ki jih je v direktoriju za dialog z neverniki zbralo Tajništvo za nevernike v Rimu.¹¹ Ni dvoma, da je ta novost za življenje Cerkve v socialistični družbi še prav posebno važna.

Katedra za oznanjevanje vklepa predavanja iz teologije pridiganja, homiletiko in katehetiko. Med pomožnimi vedami so našteje: empirična psihologija, pedagogika, retorika in stilistika, praktična apologetika. Med opcionalnimi predmeti pa so omenjene psihologija vere in nauk o sredstvih socialnega obveščanja. O skrbi za dušno pastirstvo, ki mora popolnoma prevzeti vso vzgojo bogoslovcev, dajejo členi 19—21 Odloka o duhovniški vzgoji bogata navodila, ki jih predavatelji kerigmatične katedre ne bi smeli prezreti.

¹¹ Dialog z neverniki, Slovenski prevod, Ljubljana 1969.

Da bi se mogli študentje teologije navaditi na samostojno znanstveno delo, jim je potrebno predvsem delo v seminarjih, o katerem govori čl. 60 novega pravilnika, in pa znanje tujih jezikov, ki jih posebej priporoča čl. 61.

S čl. 62 se v novem pravilniku fakultete začne novo poglavje, ki naj bi bilo posebno praktično za študente, tako za tiste, ki so se odločili za akademske stopnje in za druge, ki se hočejo pripraviti za dušno pastirstvo. Takih je seveda na fakulteti v Ljubljani in Mariboru velika večina. Poleg praktičnih predpisov za slušatelje vseh letnikov so posebno zanimivi predpisi za VI. letnik teologije, s katerim so bile doslej vedno neke težave. Izvirale so predvsem iz dejstva, da so bili slušatelji tega letnika redno že vsi ordinirani in zato že kar precej v dušnem pastirstvu. Zanje je bilo še nadaljnje študiranje na fakulteti manj zanimivo. Zdi se, da bo z novimi določili (gl. čl. 64, 3) bolj zanimivo, saj je za ta letnik predvidena za vse neka specializacija: za bodoče dušne pastirje — pastoralna, za tiste, ki težijo za doktoratom — znanstvena. Zato naj bi bilo obveznih predavanj manj kot v drugih letnikih, pač pa večje število specialnih in drugih predavanj, ki bi ustrezala potrebam enih in drugih.

Študentje magistralnega kurza dobijo na koncu teoloških študij univerzitetno diplomu teološke fakultete, če so obiskovali vsa zanje predpisana predavanja in naredili obvezne izpite in če so predložili okrog 50 strani obsegajočo diplomsko delo (čl. 65). Vsi drugi, ki so poslušali predpisana predavanja in napravili izpite iz njih, dobijo ob koncu študij diplomu teološke fakultete.

Licenciat je na ljubljanski teološki fakulteti prva stopnja doktorskega izpita. Vendar v tretjem pravilniku ni tako povezan s samim doktoratom, kakor je bil v prvem in drugem. Licenciat se smatra po čl. 66 in 67 za samostojen izpit, ki ga kandidat lahko dela po končanem VII. letniku teologije. V tem letniku mora poslušati vsaj tri specialna predavanja na semester in delati izpite iz dveh, po možnosti pa tudi že kaj učiti. Posebno pa je v čl. 67, 3 izražena želja, naj bi bili kandidati za licenciat obenem tudi asistenti pri posameznih katedrah.

Poglavje o didaktičnih metodah hoče upoštevati naročila koncila, ki je izjavil: Ker pa znanstvena vzgoja bogoslovcev ne sme imeti le tega namena, da jim posreduje znanje, ampak jih mora resnično notranje oblikovati, je treba prenoviti način poučevanja tako glede predavanj, spraševanj in vaj kot tudi glede navajanja na študij, bodisi posamično ali v malih skupinah. Marljivo je treba skrbeti za enotnost in temeljitost vse vzgoje, zato naj ne bo preveč predmetov in predavanj (B 17). Novi pravilnik predvideva 20 ur za vsak letnik (čl. 73, 1).

Vprašanja o aktivnem sodelovanju študentov pri znanstvenem in raziskovalnem delu na fakulteti, so v novem pravilniku dobila neprimerno večji poudarek kakor v prejšnjih. Načini take dejavnosti so naštet v čl. 70 (a—f). Gotovo pa je, da se zahteva večja aktivnost od slušateljev akademskega kurza kakor od drugih, ki jih bolj zanimajo praktična pastoralna vprašanja.

Poglavje o izpitih je obdelano v treh členih (74—76). Predvideni so glavni izpiti čez določeno celoto materije (examina ordinaria) in kolokviji, glede katerih pa naj vlada velika svoboda. Glede komisij pri teh izpitih novi pravilnik ne določa ničesar, medtem ko je prejšnji imel tudi o tem mnogo podrobnih predpisov. Novo pa je to, da so glavni izpiti lahko tudi pismeni (čl. 74, 2 b). Tudi je zelo poudarjena važnost Indeksa, v katerega se poslej vpisujejo tudi pri izpitih dobljeni redi (prim. čl. 75, 2; 77, 1—5). Reduje se z ocenami 1—5, oziroma nezadostno, zadostno, dobro, prav dobro in odlično.

Raison d'être teoloških fakultet je v tem, da tako zelo pospešujejo bogoslovno znanost, da morejo vsaj nekaterim svojih slušateljev podeliti tudi akademske stopnje: licenciat in doktorat. Zato spadajo predpisi o tem nujno

v fakultetni statut. Novi statut teološke fakultete v Ljubljani in v Mariboru jih ima v členih 80—91, o licenciatu, o VII. letniku kot pripravi nanj pa govori že v čl. 66 in 67.

Kdor ima licenciat, more »pleno iure« učiti v takih teoloških šolah, ki ne podeljujejo akademskih stopenj (čl. 80). Zato morajo biti tudi predpisi za ta izpit precej zahtevni. Kdor hoče napraviti licenciat, mora imeti diplomu magistralnega kurza, mora porabiti VII. letnik teologije za resno pripravo na licenciat, mora v sporazumu s strokovnim profesorjem izdelati licenciatsko nalogo (okrog 50 strani) in opraviti ustni izpit iz sv. pisma ter fundamentalne, dogmatične in moralne teologije, »ex universa theologia« so rekli včasih. Ta izpit opravi na podlagi tezarija (100 tez), ki ga sestavijo strokovni profesorji. Nato dobi diplomu o licenciatskem izpitu.

Ker pa doktorat daje pravico, da kdo poučuje tudi na fakulteti, so predpisi za njega toliko bolj zahtevni. Nobenega od doktorskih izpitov ne more kandidat opraviti prej kot eno leto po opravljenem licenciatu. Doktorski izpit ima tri dele: specialistični ustni doktorski izpit, doktorska disertacija in obramba disertacije (čl. 87). Ustni doktorski izpit se opravlja iz tvarine katedre, iz katere je tudi disertacija. Traja naj dve uri.

Glavni dokaz, da je kandidat usposobljen za znanstveno delo, pa je doktorska disertacija. Njen naslov mora odobriti redni fakultetni svet. Pri izdelavi disertacije se mora kandidat podrediti vodstvu strokovnega profesorja, izdelano disertacijo pa morata pregledati še dva druga profesorja. Disertacija mora obsegati okrog 150 tipkanih strani. Ko pa je disertacija odobrena, jo mora kandidat braniti pred komisijo, ki hoče s svojim preiskovanjem dognati predvsem to, če je bilo delo samostojno in če pomeni resnični napredek za teološko znanost. Kakor so drugi izpiti na fakulteti javni, je seveda javna tudi obramba disertacije. Kandidat pa ne more biti promoviran za doktorja teologije, če v sporazumu s strokovnimi profesorji ne da izpopolnjene disertacije v celoti ali deloma v tisk (»publici iuris fieri debet« čl. 88, 2), izroči 50 izvodov dekanatu, ta pa posamezne izvode dostavi kongregaciji za katoliški pouk v Rimu in drugim teološkim fakultetam v državi. Promocija je slovesna in se opravi na način, ki je na fakulteti običajen. Ob tej priliki kandidat redno in pred dekanom izpove svojo vero (čl. 90, 2). Ob promociji se mu izroči doktorska diploma, ki jo podpišejo veliki kancler, dekan, prodekan in člani komisije.

Čl. 91 govori o častnih doktoratih teologije, ki jih more fakulteta podeliti, če je zato najmanj tri četrtine članov rednega fakultetnega sveta in če ne ugovarjata niti veliki kancler v Ljubljani niti kongregacija v Rimu.

VI. Razne določbe

V predzadnjem odstavku novi pravilnik ljubljanske teološke fakultete govori še o raznih možnih iniciativah, ki jih fakulteta lahko sproži za čim lepši razvoj teološke znanosti na Slovenskem. Na prvem mestu (čl. 92) so omenjeni razni inštituti, posebej katehetski, liturgični, pastoralni. Enako bi bili lahko omenjeni še filozofski, ekumenski, inštitut za laike in dr. Gotovo je, da se slovenska teološka znanost prej ali slej mora uveljaviti tudi preko takih inštitutov, ki pa zahtevajo veliko znanstvene resnosti in vloženega dela. Sicer pa predvideva pravilnik za vsak inštitut poseben pravilnik (čl. 93). Med znanstvene iniciative šteje novi pravilnik tudi prirejanje kongresov in tečajev, teoloških simpozijev in »tednov«, posebno pa pastoralnih tečajev za dušne pastirje, katehetskih tečajev za katehiste in pedagoških tečajev za vzgojitelje (čl. 94). Tudi te možnosti bo treba realizirati, saj je npr. zares škoda, da se teologi v Jugoslaviji tako redko srečujejo.

V zadnjem delu novega statuta so omenjeni knjižnica in publikacije fakultete, posebno njena strokovna revija »Bogoslovni vestnik.«

Ker pa še vedno velja rek »primum vivere, deinde philosophari«, je v čl. 97 povedano, da za ekonomske zadeve fakultete skrbi predvsem gospodarski sosvet in da izredni fakultetni svet odloča, kakšne takse naj študentje plačujejo pri vpisu in kakšna bodi šolnina. Tudi plače fakultetnih nastavljenecv, ki morajo biti primerno stanu in delu, so omenjene v statutu, vendar s pripombo, da so podrobna določila o tem v fakultetnem poslovníku.

Zelo lep je zadnji člen (98), ki poziva k vzajemnosti med vsemi cerkvenimi visokimi šolami v Jugoslaviji pa tudi drugod, posebno pa k tesnemu sodelovanju med zagrebško in ljubljansko fakulteto. Tako študentje kakor profesorji naj se pogosto srečujejo zaradi skupnega dela in izmenjave skušenj, na široko naj si medsebojno odpro knjižice in revije in se po možnosti tudi med seboj pri predavanjih izmenjujejo.

Novi statut teološke fakultete je napravljen, kot že povedano, ad experimentum. Dokončno bo začel veljati, ko ga bo potrdila kongregacija za katoliški pouk v Rimu. Zdi se, da je v novem statutu toliko koncilskega duha in novosti, da se bo to kmalu pokazalo tudi v življenju in delu fakultete. Naj bi bila njena 50-letnica tudi v tem pogledu važen mejnik v nadaljnjem razvoju.

Vilko Fajdiga

Popis doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani 1952—1969

Za petdesetletnico univerze v Ljubljani je izšla knjiga, ki jo je pripravil Jože Kokole: »Bibliografija doktorskih disertacij univerze in drugih visokošolskih in znanstvenih ustanov v Ljubljani 1920—1968«. V njej je popisanih tudi 42 disertacij, ki so bile sprejete na teološki fakulteti do leta 1952, manjka pa novejših 20, ki so bile branjene v času, ko je naša fakulteta postala cerkvena visoka šola, čeprav bi naslov knjige dopuščal tudi te disertacije. Avtor v uvodu to razloži z besedami: »20 disertacij je bilo obranjenih tudi na samostojni teološki fakulteti, odkar se je ta leta 1950 odcepila od univerze v Ljubljani, vendar ti doktorati v tem popisu disertacij niso upoštevani, ker delovanje te ustanove in podeljevanje akademskih naslovov na njej ni določeno s splošnim zakonom o šolstvu, temveč z zakonom o verskih skupnostih« (nav. d. str. 5).

Podeljevanja akademskih naslovov seveda ne ureja državni zakon o verskih skupnostih, ampak je fakultetni svet takoj po ustanovitvi samostojne cerkvene fakultete sprejel poseben »Pravilnik za pridobitev stopnje doktorja teologije«. Ta pravilnik med drugim določa, da ima vsak kandidat referenta, ki mu daje »potrebna navodila in pomoč pri izdelavi disertacije« (čl. 5); za disertacije določa, da morajo biti predložene v 5 natipkanih izvodih, obsegati pa morajo vsaj 5 tiskanih pol velike osmerke (čl. 16), imeti morajo tudi latinski povzetek (čl. 18). »Obramba disertacije je javna in se vrši v prostorih fakultete, to se objavi na deski dekanata ali tudi v dnevnem tisku. Predseduje ji veliki kancler« (čl. 22). Promocija je javna, opravi pa jo dekan ali njegov namestnik po starih akademskih običajih v navzočnosti prodekana ali najstarejšega člana profesorskega zbora (čl. 25).

Predpis člena 27, ki pravi, da se disertacija natisne na stroške fakultete in da se po en izvod pošlje sorodnim fakultetam v domovini in tujini, se je izvajal le glede druge točke; predložitev tiskanih ali vsaj razmnoženih izvodov pred promocijo pa je fakulteta dodatno zahtevala šele od 1962 dalje.

Bibliografski zapis disertacij, ki v omenjeno knjigo niso bile sprejete, se ravna po istem načinu, razen razvrstitve po skupinah decimalne klasifikacije (22: biblija, 23 dogmatika, 24 praktična teologija, moralna teologija, 26/28 krščanska cerkev nasploh, splošna cerkvena zgodovina, krščanske cerkve in sekte), ker za tako kratek popis to ne bi imelo posebnega pomena in bi tudi ureditev starejših disertacij zahtevala nekaj popravkov.

Naš popis sega tudi še v leto 1969 in zato obsega 22 disertacij, katerih avtorji so bili doslej promovirani. Razvrščene so po abecednem redu avtorjev, na koncu pa je dodan še pregled po časovnem zaporedju, kakor v omenjeni knjigi. Pri vsaki disertaciji je razen popolnega naslova in opisa njene grafične oblike zapisan še referent ali mentor disertacije, datum obrambe in datum promocije kandidata ter hranišče originalne disertacije. Kot posebna bibliografska opomba je pri novejših disertacijah opisan tudi delni ali celotni natis (razmnožitev) disertacije. Pri razmnoženih disertacijah ni običajnih podatkov o tiskarju in založniku, ker so jih avtorji razmnožili in založili navadno kar sami.

Bezina Petar p. Petar OFM: Školski i prosvjetni rad dalmatinske provincije Presv. Otkupitelja u XIX. stoljeću. (Srednje škole i znanstveno-književni rad njihovih nastavnika). [Strojepis] 1959. 251 str. [= listov]. 4^o. — Referent Maks Miklavčič, obramba 28. VI. 1960, promocija 4. VII. 1960. — Hrani T(eološka) F(akulteta).

Grmič Vekoslav: Teološka vsebina strahu v eksistencializmu. [Strojepis] 1961. 142 str. [= listov]. 4^o. — Referent Janez Fabijan, obramba 5. X. 1961, promocija 9. X. 1961. — Hrani TF.

Jarak Božo p. Vjekoslav OFM: Uloga ekonomsko-društvenih uvjeta u postanku kršćanstva prema novijim marksističkim teorijama. [Strojepis] 1959. (I) + X + 264 str. [= listov]. 4^o. — Referent Vilka Fajdiga, obramba 29. I. 1960, promocija 4. II. 1960. — Hrani TF.

Jeler Karel: Nespremenljivost naravnega etičnega zakona. [Strojepis] 1956. (I) + 91 str. [= listov]. 4^o. — Referent Josip Jeraj, obramba 14. V. 1957, promocija 22. V. 1957. — Hrani TF.

Jenko Janez SDB: Apostol Pavel psiholog. [Strojepis] 1955. 148 str. [= listov]. 4^o. — Referent Andrej Snoj, obramba 5. XII. 1955, promocija 14. IV. 1956. — Hrani TF.

Lekić Vladislav p. Bonaventura OFM: Marulić kao moralno-teološki pisac. [Strojepis] 1960. (I) + XX + 228 str. [= listov]. 4^o. — Referent Josip Jeraj, obramba 20. VI. 1960, promocija 4. VII. 1960. — Hrani TF.

Lucić Tadija p. Ljubo OFM: Motivi vjerodostojnosti i privlačivosti kršćanske objave u apologetici svetog Augustina. [Strojepis] 1964. (I) + IX + 318 str. [= listov]. 4^o. — Referent Vilko Fajdiga, obramba 30. VI. 1964, promocija 29. V. 1969. — Hrani TF.

Motivi vjerodostojnosti i privlačivosti kršćanske objave u apologetici svetog Augustina. (Delni natis.) Sarajevo 1967. 99 + (IV) str. 8^o. (Pastoralna biblioteka XX.)

Merlak Ivan: Nazor latinskih cerkvenih očetov o bogastvu. [Strojepis] 1956. (I) + II + 158 str. [= listov]. 4^o. — Referent Josip Jeraj, obramba 9. III. 1957, promocija 23. III. 1957. — Hrani TF.

Mišković Pavel p. Zvonimir OFM: Religija starih južnih Slavena u svijetlu kršćanstva, na temelju historijskih izvora, narodnih vjerovanja i običaja. [Strojepis] 1961. (I) + 282 str. [= listov]. 4^o. — Referent Vilko Fajdiga, obramba 12. XII. 1961, promocija 23. XII. 1961. — Hrani TF.

Nadrah Franc p. Anton S. O. Cist.: Častilna in oznanjevalna vrednost Cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961. (Naslov uradno spremenjen: Oznanjevalno-liturgična vrednost Cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961). [Strojepis] 1968. (I) + XXIV + 273 str. [= listov]. 4^o. — Referent Anton Strle, obramba 28. VI. 1968, promocija 15. IV. 1969. Hrani TF.

Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji. Oznanjevalno-liturgična vrednost Cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961. (Delni natis.) Ljubljana (Založil Cistercijski samostan v Stični) 1969. 8^o. 103 + (I) str.

Ojnik Stanko: Izvor in razvoj religije v luči zgodovine. Kritična analiza povojnih domačih del in prevodov. [Strojepis] 1960. (I) + X + 202 str. [= listov]. 4^o. — Referent Vilko Fajdiga, obramba 11. III. 1961, promocija 24. III. 1961. — Hrani TF.

Oražem France: Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije. [Strojepis] 1964. (I) + 191 str. [= listov]. 4^o. — Referent Anton Strle, obramba 17. X. 1964, promocija 20. II. 1965. — Hrani TF.

Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije. [Ciklostil] 1964. (I) + 210 str. 4^o. — Hrani TF in NUK.

Oreč Vinko p. Leonard OFM: Mariokoncentrizam (odnos Marije prema Kristu i stvorenjima) u pučkoj pobožnosti i djelima pisaca u Bosni i Hercegovini za turske uprave (1463—1878). [Strojepis] 1956. (XVI) + 171 + 14 str. [= listov]. 4^o. — Referent Franc Lukman, obramba 14. XII. 1956, promocija 22. XII. 1956. — Hrani TF.

Perčić Stanislav: Dejstvo Cerkve katoliško dejstvo. [Strojepis] 1955. 171 str. [= listov]. 4^o. — Referent Franc Grivec, obramba 28. IV. 1955, promocija 14. VI. 1955. — Hrani TF.

Perko Franc: Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (Sintetični povzetek z dopolnili). [Strojepis] 1963. 220 str. [= listov]. 4^o. — Referent Franc Grivec, obramba 28. VI. 1963, promocija 12. X. 1963. — Hrani TF.

Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (Sintetični povzetek z dopolnili). [Ciklostil] 1963. 213 str. 4^o. — Hrani TF in NUK.

Rozman Franc: Sveto pismo v spisih Janeza Ludvika Schönlebna. [Strojepis] 1961. 171. str. [= listov]. 4^o. — Referent Andrej Snoj, obramba 7. IV. 1962, promocija 16. VI. 1962 — Hrani TF.

Sveto pismo v spisih Janeza Ludvika Schönlebna. [Ciklostil] 1962. 131 str. 4^o. — Hrani TF in NUK.

Rueh Dušan: Drugi Fotijev patriarhat. [Strojepis] 1955. (III) + 233 str. [= listov]. 4^o. — Referent Maks Miklavčič, obramba 25. VI. 1955, promocija 31. X. 1955. — Hrani TF.

Slugić Anton p. Vitomir OFM: Znaci Crkve i njihova primjena na istočne odijeljene kršćane. [Strojepis] 1956. (I) + VII + 139 str. [= listov]. 4^o. — Referent Franc Grivec, obramba 18. XII. 1956, promocija 22. XII. 1956. — Hrani TF.

Smolik Marijan: Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. [Strojepis] 1963. (I) + VII + 252 str. [= listov]. 4^o. — Posebej: Opombe, 45 str. [= listov]. 4^o. Posebej: Popis virov za zgodovino slovenske cerkvene in nabožne pesmi. VI + 100 str. [= listov]. 4^o. — Referent Anton Strle, obramba 27. VI. 1963, promocija 12. X. 1963. — Hrani TF.

Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. [Ciklostil] 1963. XVII + 312 str. 4^o. — Hrani TF in NUK.

Šetka p. Milan OFM: Moderne konverzije — kriterij za krščanstvo i Crkvu. [Strojepis] 1957. 178 str. [= listov]. 4^o. — Referent Vilko Fajdiga, obramba 28. VI. 1958, promocija 5. VII. 1958. — Hrani TF.

Moderne konverzije kriterij za krščanstvo i Crkvu. [Ciklostil] 1959. 188 str. 4^o. — Hrani TF.

Vetrik Alojz, Krščanstvo kot dobrina v spisih Janeza Svetokriškega. [Strojepis] 1964. (III) + 118 + (I) str. [= listov]. 4^o. — Referent Franc Grivec, nato Vilko Fajdiga, obramba 23. VI. 1964, promocija 20. II. 1965. — Hrani TF.

Kršćanstvo kot dobrina v spisih Janeza Svetokriškega. [Ciklostil] 1964. (II) + 184 str. — Hrani TF in NUK.

Vrdoljak Mato p. Bono OFM: Apostolski vikarijat u Bosni 1735—1881. [Strojepis] 1961. (IV) + XIV + 218 str. [= listov]. 4^o. — Referent Maks Miklavčič, obramba 23. VI. 1961, promocija 28. VI. 1961. — Hrani TF.

KRONOLOŠKI PREGLED

(V oklepaju je datum promocije, na koncu vrste pa zaporedna številka v glavnem popisu.)

1955

- Perčić Stanislav, Dejstvo Cerkve katoliško dejstvo. — 14. VI. — 14
Rueh Dušan, Drugi Fotijev patriarhat. — 31. X. — 17

1956

- Jenko Janez SDB, Apostol Pavel psiholog. — 14. IV. — 5
Oreč Vinko p. Leonard OFM, Mariokoncentrizam u pučkoj pobožnosti i djelima pisaca u Bosni i Hercegovini za turske uprave (1463—1878). 22. XII. — 13
Slugić Anton p. Vitomir OFM, Znaci Crkve i njihova primjena na istočne odijeljene kršćane. — 22. XII. — 18

1957

- Merlak Ivan, Nazor latinskih cerkvenih očetov o bogastvu — 23. III. — 8
Jeler Karel, Nespremenljivost naravnega etičnega zakona. — 22. V. — 4

1958

- Šetka p. Milan OFM, Moderne konverzije — kriterij za kršćanstvo i Crkvu. — 5. VII. — 20

1960

- Jarak Božo p. Vjekoslav OFM, Uloga ekonomsko-društvenih uvjeta u postanku kršćanstva prema novijim marksističkim teorijama. — 4. II. — 3
Bezina p. Petar OFM: Školski i prosvjetni rad dalmatinske provincije Presv. Otkupitelja u XIX. stoljeću — 4. VII. — 1
Lekić Vladislav p. Bonaventura OFM, Marulić kao moralno-teološki pisac. — 4. VII. — 6

1961

- Ojnik Stanko, Izvor in razvoj religije v luči zgodovine. — 24. III. — 11
Vrdoljak Mato p. Bono OFM, Apostolski vikarijat u Bosni 1735—1881. — 28. VI. — 22
Grmič Vekoslav, Teološka vsebina strahu v eksistencijalizmu. — 9. X. — 2
Mišković Pavel p. Zvonimir OFM, Religija starih južnih Slavena u svijetlu kršćanstva. — 23. XII. — 9

1962

- Rozman Francè, Sveto pismo v spisih Janeza Ludvika Schönlebna. — 16. VI. — 16

1963

- Perko Franc, Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda. — 12. X. — 15
 Smolik Marijan, Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. — 12. X. — 19

1965

- Oražem France, Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije. — 20. II. — 12
 Vetrich Alojz, Krščanstvo kot dobrina v spisih Janeza Svetokriškega. — 20. II. — 21

1969

- Nadrah Franc p. Anton S. O. Cist., Oznanjevalno-liturgična vrednost Cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961. — 15. IV. — 10
 Lucić Tadija p. Ljubo OFM, Motivi vjerodostojnosti i privlačivosti kršćanske objave u apologetici svetog Augustina. — 29. V. — 7

Vsiljuje se primerjava med »državnimi« in »cerkvenimi« teološkimi disertacijami v 50 letih glede tematike, ki so se je doktorandi lotevali: od 42 disertacij v prvi skupini jih je le 6 poseglo v domačo snov, med 22 novejšimi pa jih je takih 10, skoraj polovica. Skrb za raziskovanje je očitno bolj v ospredju kot zgolj tehnika znanstvenega dela.

Razen popolnega popisa disertacij teološke fakultete v navedenem delu J. Kokole, ki ga dopolnjuje ta članek, je treba omeniti še dva seznama, ki navajata teološke disertacije: Stanko Cajnkar je v opombah k svoji knjigi: Esej o cerkvenem govorništvu, Ljubljana 1958, na str. 99—100 zapisal naslove 53 disertacij, med njimi tudi tistih, ki so bile samo predložene, avtorji pa niso bili promovirani: tudi te razprave imajo namreč določeno znanstveno vrednost, hrani pa jih dekanat teološke fakultete. V Zborniku razprav teološke fakultete v Ljubljani, 1962, pa so na str. 381—383 imena 58 doktorjev teologije z letnicami promocije in naslovi njihovih disertacij.

Marijan Smolik

Tajništvo za neverne, Dialog z nevernimi

Slovenski prevod, Ljubljana 1969, str. 24

S podpisom kard. K ö n i g a, dunajskega nadškofa in načelnika po koncilu ustanovljenega Tajništva za nevernike, je izšla tudi pri nas v prevodu knjižica Dialog z nevernimi, ki jo moramo toplo pozdraviti, kajti nevernih je med nami vedno več. Še pred končanim koncilom se je za ta dialog izredno močno zavzel Pavel VI. v svoji okrožnici »Ecclesiam suam«, koncil je dialog vključil v svoje dokumente, pokoncilski razvoj ga je začel udeleževati bolj in bolj s sestanki v Rimu in po raznih deželah, ki jih je organiziralo omenjeno Tajništvo. Prišlo pa je že tudi do velikih razgovorov, predvsem z marksisti. Praksa je zahtevala teorijo, po zgledu Tajništva za zedinjenje, ki je priročnik za dialog pripravilo že davno prej, so se odgovorni pri Tajništvu trudili, da bi čimprej tudi sami izdali tak priročnik.

Delo ni bilo lahko — kakor dialog sam z nevernimi ni lahek. Bil je več prehodnih sestankov članov in konzultorjev Tajništva, upoštevati so hoteli skušnjo zasebnih in javnih dialogov, ki so se že vršili, predvsem pa se nasloniti na veljavne moderne cerkvene dokumente, v prvi vrsti na omenjeno papežovo okrožnico in na konstitucijo »Cerkev v sedanjem svetu«, ki je, lahko rečemo, v celoti namenjena za dialog z vsemi krogi, ki jih omenja Pavel VI., posebno pa z ateisti.

Slovenskemu prevodu je napisal zelo stvaren in mikaven Uvod škof dr. Janez J e n k o, ki je član Tajništva za Jugoslavijo. V uvodu samega direktorija pa je najprej povedano tisto, kar je tako zelo imela pred očmi debata o verski svobodi na zadnjem koncilu, namreč da je človek dostojanstvo, ki ga je treba spoštovati, mu ničesar proti njegovi volji vsiljevati, niti ne v primeru, da smo si v razgovoru z njim svestni absolutne pravilnosti svoje vere in svoje misli. Tudi ateistom ne, katerim je predvsem namenjen priročnik o dialogu, ali bolje: kristjanom za razgovor z ateisti in sicer z namenom, »bodisi, da bi v dialogu skupno iskali resnico na raznih področjih, bodisi da bi s skupnimi naporji reševali velike probleme današnjega človeštva« (10).

V razpravljanju o dialogu na splošno nas razveseli globlja analiza bistva dialoga, ki je uspešen le takrat, kadar je naravnan »edino na medsebojno obogatitev« (11). Zelo važna in zanimiva je ugotovitev, da je dialog lahko »srečanje na ravni zgolj človeških odnosov« ali pa »srečanje na ravni iskanja resnice« in končno »srečanje na ravni dejavnosti«. Mislim, da sta prvi in tretji način še vedno možna, ko drugi način — skupno iskanje resnice doživlja neuspehe.

In vendar je prav ta način po mnenju avtorjev direktorija za dialog z neverniki prav posebno važen in v smislu naslova, zato njemu posveča direktorij neprimerno več smernic za dialog kakor drugima dvema. Za socialistične dežele bi bilo morda bolje, da se več govori o prvem in tretjem načinu dialoga.

Pri razpravi o načinih skupnega iskanja resnice je važna ugotovitev, da je to možno, četudi sta partnerja prepričana, da imata prav oziroma da sta v posesti absolutne resnice. Vsak, ki se razgovarja z ateisti, se mora kljub svoji krščanski prepričanosti zavedati, da je posest polne krščanske resnice še vedno tako pomanjkljiva, pa naj gre za naravne ali razodete resnice, da mu kateri koli dialog s komur koli more še in še koristiti. Ali niso marksisti v zadevah reševanja zemeljsko-človeških problemov često modrejši kakor »troci luči«?

Direktorij za dialog, ki je v tem delu izredno bogat, zoper kako malo-dušje ugotavlja, da je prepričanje, da je do resnice mogoče priti, nujen pogoj

uspešnega dialoga. In še to naj vsakdo ve, da je iskanje resnice za človeka moralna dolžnost. Nikakor pa se ni dovoljeno umakniti v kak irenizem in se zadovoljiti z relativnostjo resnice.

Zanimiva je misel na koncu tega poglavja: »Čeprav dialog med vernimi in nevernimi prinaša s seboj nevarnosti, je vendar ne le možen, ampak tudi priporočljiv« (15).

Kratki pa bogati priročnik opozarja vse kristjane, da je pri dialogu z nevernimi potrebna zvestoba spoznani resnici in tudi mera poguma, ne le »za iskreno obrazložitev svojega stališča, ampak tudi za priznanje resnice, naj se nahaja kjer koli (16).

Skoro žal je človeku, da je priročnik za dialog z nevernimi tako previden pri dovoljevanju dialoga na ravni delovanja. Širokosrčno sodelovanje kristjanov z nevernimi pri najrazličnejših dejavnostih, ki služijo splošni in skupni blaginji, je morda za določene razmere še najbolj uspešen dialog. Jasno je, da so lahko tu skrite tudi neke nevarnosti in da je potrebna, kakor pravi direktorij, čuječnost hierarhije, da slejkoprej zavaruje verske in moralne vrednote (prim. 17), vendar morejo človeški odnosi in požrtvovalno skupno delo pripravljati ugodna tla tudi za dialog na ravni nauka.

Med praktičnimi smernicami v zadnjem delu Dialoga z neverniki opozarjajo avtorji, da je »položaj od kraja do kraja različen« (18) in naj zato verniki pod vodstvom svojih škofov tudi glede dialoga temu primerno ukrepajo. Na vsak način pa naj se z dialogom začne in verniki kakor bogoslovci in duhovniki naj se za dialog pripravljajo. Vse pastoralno delo škofov in duhovnikov naj bo prežeto »s to usmerjenostjo, ki se je je Cerkev v sedanjem času na prav poseben način oklenila« (19). V ta namen naj člani Cerkve sodelujejo s člani drugih skupnosti in s samimi neverniki.

Direktorij loči sodelovanje pri zasebnem in javnem dialogu. Če je že za zaseben dialog treba paziti na mnoge reči (gl. 20, 1—4), pa je za javne dialoge treba posebnih sposobnosti, priprave in dovoljenja krajevnega ordinarija. Cerkev ne želi, da bi se njeni predstavniki kakor koli ob takih prilikah osramotili ali pa celo škodovali resnici, za katero se čuti odgovorno. To vse velja tudi za pismeni oziroma tiskani dialog.

Publikacija Dialog z neverniki je tanka, toda vsebina je bogata. Na nekaj straneh je povedanega mnogo. Ob priliki razgovora konzultorjev Tajništva za nevernike v Rimu pred dvemi leti je bilo splošno mnenje, da bo težko sestaviti v resnici koristen priročnik za tako delikatna vprašanja. Ko ga imamo pred seboj, smo prepričani o nasprotnem. Zelo bo poraben za tiste, ki se hočejo dialogu posvetiti. Sedaj je bolj vprašanje, ali je res, da nas je veselje za dialog minilo, kakor da se je pokazal malo uspešen. Ali ni to umik pred veliko dolžnostjo v Cerkvi v sedanjem svetu? Težave nas ne bi smele oplahiti, ko pa je dialog bistvenega pomena za razgovor Cerkve s sedanjim svetom. Pogumno porabljam vsako priliko zanj, če le naletimo na iskrenega partnerja. Pri tem pa ne smemo iti mimo še enega važnega nasveta direktorija za dialog, ki pravi: »Končno moramo vedeti, da bo mnogo pripomoglo k uspešnosti dialoga naše življenje, če bo zgledno in skladno z vero« (20).

Vilko Fajdiga

Osebnostno pojmovanje razodetja in vloga izkustva pri razodetju

(Ob knjigi za katehete)

Summariu: Unus ex »novis accentibus« in doctrina Conc. Vat. II est etiam »personalisatio« conceptus revelationis. Haec »personalisatio« non est negligenda neque in theologia neque in catechisatione et praedicatione verbi divini in genere. »Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur« (DV 8, 3). Quomodo hoc intelligendum? — Utile esse videbatur ideas principales ex libro G. Moran »Vivante Révélation« (partim etiam e »Catechèse biblique?« eiusdem auctoris) allegare et eas critice analysare: Functio Christi et ius »experientiae« religiosae in revelatione Mysterii Dei; habitudo reuelationis ad historiam »socialem« et individualem hominum; in quo sensu revelatio divina in Ecclesia continuatur; quomodo singuli homines participes fiunt conscientiae Christi et ita revelationis; consummatio revelationis in caelo. — Conclusio: Multa in opere G. Moran digna sunt nostrae attentionis, si volumus essentialiter revelationis divinae profundius intelligere et verbum divinum efficacius praedicare, ut per Sp. S. »viva vox Evangelii in Ecclesia et per ipsam in mundo resonet« (DV 8, 3).

V naših glavah je še vedno zelo zakoreninjena zožena in obubožana predstava o bistvu božjega razodetja, čeprav je prešlo že nekaj let po razglasitvi dogmatične konstitucije o božjem razodetju (BR). Še vedno se velikokrat izražamo tako, kakor da bi razodetje bilo docela istovetno z naukom o Bogu.

Saj je predmet razodetja res tudi nauk o Bogu; toda šele v drugi vrsti, šele kot nujna posledica nečesa, kar zavzema v pojmu in seveda tudi v stvarnosti razodetja docela prvo mesto. Iz zoženega pojmovanja razodetja pa izhaja tudi zožen in obubožan pojem vere, kakor da pomeni samo »za resnico imeti, kar je Bog razodel« in nič več. Saj spet tudi ta pojem vere ni zmoten, a preozek je; in ne bi bilo prav, da bi tudi še po drugem vatikanskem koncilu ostali samo pri starem in bi tako dajali povod tudi za praktično obubožanje vernosti kristjanov. Vera je vendar nekaj vse bogatejšega kakor le zgolj »za resnico imeti, kar je Bog razodel«; vera je nekaj izrazito osebnega in nikakor ne zgolj razumska zadeva. (Seveda tudi razumska zadeva, ker bi drugače ne bila nekaj osebnostnega!) A če naj vero prikazujemo res kot osebnostno dejanje celotnega človeka, potem moramo tudi božje razodetje pojmovati kot nekaj osebnostnega, ne pa kot zgolj intelektualno zadevo.¹ Zato pa je koristno, da se nekoliko bolj seznanimo s knjigo, ki v naslonitvi na nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora skuša poglobiti ravno osebnostni značaj božjega razodetja. In takšna knjiga je knjiga, ki jo je napisal Gabriel Moran,² član družbe šolskih bratov v ZDA, profesor filozofije na visoki šoli svoje redovne družbe, ki pa se je pozneje posvetil še globljemu študiju teologije.

Preveč dolgo so teološke knjige (in za njimi katekizmi) prikazovale božje razodetje kot nauk, kot povzetek dogmatičnih trditev, za katerih resničnost jamči božja avtoriteta, pozabljale pa so pri tem osvetljevati osebnostni odnos, katerega hoče Bog navezati z ljudmi, katerim »je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po

¹ Prim. A. Strle, Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju, v: BV 27 (1967) 161—169; zlasti 162 sl.

² Gabriel Moran FSC, Vivante Révélation. Étude théologique. Préface par le R. P. Henri Holstein SJ (Coll. Horizons de la catéchèse). Ligé, Paris 1930, 230 strani. Izvirnik: Theology of Revelation, Herder-Herder, New York 1966.

Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu« (BR 2). Sicer so pravi kristjani praktično živeli dejansko iz nečesa vse globljega, kakor pa so kakršnekoli zgolj razumske, pojmovne resnice — živeli so iz osebnostnega stika s Kristusom, na katerega se razodete »resnice« nanašajo. Zlasti se nam to pokaže, če pomislimo na globoko, pristno evharistično življenje, ki je vedno imelo močan vpliv na oblikovanje celotnega, tudi čisto »svetnega« življenja polnovrednih kristjanov. Toda zelo potrebno je, da je 2. vatikanski cerkveni zbor tudi v nauku jasno pokazal: Prvi predmet razodetja je oseba tistega, ki človeštvu od stvarjenja sveta naprej pa tja do učlovečenja druge božje osebe odkriva svojo ljubezen s tem, da stopa s človekom v odnos prijateljstva; razodetje je predvsem v abilo, s katerim se Bog obrača na človeka, kateremu se hoče dati v delež.³

Sedaj po koncilu razodetja nikakor ne smemo več prikazovati le kot nauk, ki zahteva od nas našo pritrditve (posebno še, če je pri tem mišljena nekakšna pasivna pritrditve); razodetje je marveč v prvi vrsti duhovno izkustvo prijateljskega odnosa do Boga, ki svojo »skrivnost« odkriva zato, da bi človek sprejel od Boga dar božjega otroštva.

Ko G. Moran v svoji knjigi razvija takšno pojmovanje razodetja, mu ni le za to, da bi povzel stališče, ki ga je zavzel že koncil; tudi mu ne gre samo za analizo tekstov in za sklepe, ki iz njih slede. Moran gre marveč v marsikateri točki s svojim razmišljanjem dalje, kakor pa gre koncilski nauk sam, dasi pač v tisti smeri, kakršno je nakazal koncil.

Da dobimo splošno predstavo o snovi, ki jo avtor obdeluje, naj bodo navedeni najprej naslovi 10 poglavij: I. Vprašanje razodetja; II. Razodetje in zgodovina; III. Kristus in razodetje; IV. Apostoli so povezani s Kristusovo zavestjo; V. Literarna objektivacija razodetja; VI. Razodetje se nadaljuje v Cerkvi; VII. Deležnost posameznika pri razodetju; IX. Razodetje vsemu človeštvu; X. Razodetje v nebesih. — Vsako poglavje pa je razdeljeno v pododdelke.

Ustavili se bomo le ob važnih in značilnih točkah Moranove »teologije razodetja«, in sicer ob tistih, ki še posebno osvetljujejo »osebnostni« značaj razodetja in so važne za oznanjevanje in katehezo.⁴

1. Kristusova vloga pri razodetju. — Da je Kristusov delež pri celotnem razodetju odločilen, to vsi vemo. Toda navadno učenje poudarja predvsem dvoje: 1. da nam Kristus posreduje polnost razodetih resnic (medtem ko je stara zaveza dala le delno in pripravljajno spoznanje); 2. da nam Kristus glede resničnosti razodetja daje gotovost z večjo avtoriteto kakor katero koli pričevanje, in sicer zato, ker je sam Sin božji in pozna Očeta ter ga more razodeti. — Te trditve so neoporečne; a treba jih je poglobiti in dopolniti še z drugimi vidiki. In to poglobitev najdemo zlasti v 3. pogl. Moranove knjige.

Moran bistro analizira Jezusovo duhovno izkustvo in pokaže, kako nam Jezus (kot človek) v polnosti priobčuje razodetje skrivnosti svojega Očeta ravno zato, ker je sam v največji polnosti in do zadnjih globin živel v osebnostnem odnosu do Boga. Jedro razodetja je občestvo človeka z Bogom. Najvišji izraz tega občestva, te povezave in tega dialoga med Bogom in človekom, pa je treba iskati v osebi Jezusa Kristusa. On je hkrati

³ Prim. L. Bakker, Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen, v: Concilium 3 (1967) 15 celotna razprava 9—17.

⁴ G. Moran je napisal še eno knjigo o pojmovanju razodetja. V angleščini ima naslov Catechesis of Revelation, New York 1966; v francoščini pa bolj značilno, z vprašanjem pri glavnem naslovu: Catéchèse biblique? Proposition critique d'une pédagogie de la foi pour notre temps (Paris 1968, 192 str.). Tukaj v bolj praktični, pastoralni perspektivi povzema knjigo, ki jo obravnavamo tu.

človek, ki sprejema, in Bog, ki daje; že sam smisel učlovečenja je v tem občevanju človeškega z božjim. (Str. 66.) Najvišja stopnja zedinjenja Boga z ljudmi ni Kristusovo zedinjenje s svojimi apostoli; edina popolna zedinjenost Boga z ljudmi je zedinjenje Besede, ki je prišla od Očeta in se je zedinila s Kristusovo človeško naravo (66 sl.).

Jezusa evangeliji ne predstavljajo kot Boga, ki izreka »resnice« zato, da bi jih ljudje napisali in se jih naučili. Prikazujejo ga marveč kot takega, ki živi zedinjen z Očetom v občestvu molitve in ki vabi ljudi, naj se mu pridružijo v tem občestvu spoznanja in ljubezni. »Vse Kristusovo religiozno življenje je obvladovalo in usmerjalo to osebno razmerje do Boga, njegovega Očeta. Bog se mu je razodeval, se mu po notranje priobčeval; Kristus je živel v neizrekljivem občestvu svoje osebe z Očetovo osebo, v trajnem dialogu jaza s 'Ti', s svojim Očetom« (67). V Kristusovi edinstveni človeški zavesti se uresničuje popolno in dokončno srečanje Boga in človeka, razodetje odrešenja. Na ta način stopi po Kristusu v naročje človeštva novo spoznanje, ki prihaja od samega Boga, obenem pa iz najbolj notranjih globin človeške narave, ter stopa v srce človeka-Jezusa, ki je srce vsega človeštva. To spoznanje daje Bog, in uresničuje se v učlovečenem Bogu — človeško je v Kristusu le na ta način, da je resnično božje. (68.)

V Jezusu torej obstoji na svetu popolno zavestno izkustvo božjega prijateljstva. Tega izkustva so bili deležni apostoli in prek njih je prehajalo na Cerkev in na svet — in to je za nas razodetje Očeta. To izkustvo ni le dokončno, marveč tudi za vselej nenadomestljivo. »Kdor vidi mene, vidi Očeta«. Nikdar, niti ne v blaženem gledanju v nebesih, ne bomo spoznavali Očeta, ne da bi šli prek posredovanja izkustva, ki ga je postala deležna Kristusova človeška narava. (O tem eshatološkem spoznanju govori avtor posebej v zadnjem poglavju.)

Cerkev je sedaj v času na poti k popolnemu združenju s Kristusom, katerega že zrejo blaženi in zrejo v njem Očeta. Toda ko gre skozi čas, je Cerkev v komunikaciji (povezanosti) s Kristusovo zavestjo — Kristus ji vedno ostane prisoten in ji po delovanju svojega Duha podeljuje hkrati razodetje in odrešenje. »Kristus gre pred njo naprej kakokr ognjen steber in ostaja z njo od Jeruzalema do Samarije in do kraja zemlje. Vedno gre pred njo in ji daje znamenje, naj se posodobi; nikoli ni zadaj, da bi čakal, naj bi znova našla stari sijaj.«⁵

Mnoge knjige govore o tem, da je Kristus razodeval Boga v teku svojega zgodovinskega življenja; nekateri avtorji zatrjujejo, da nam ga bo razodeval v nebesih; malokrat pa naletimo na dela, ki govore o tem, kako nam Kristus tudi sedaj daje razodetje. G. Moran pa prav to zadnje močno naglašja. Z vstajenjem je Kristus začel v polnosti uresničevati dejavnost razodevanja Boga in našega odrešenja. Ne dodajajo se sicer novi predmeti »zakladu vere« in tudi ni nikoli mogoče preseči Kristusa; pač pa razodetja, ki se je najprej dovršilo v Kristusu, postajajo v trajnem procesu razodevanja deležni polagoma vsi kristjani. (77.)

2. Razodetje in izkustvo. — Razodetje se torej uresničuje v zgodovini, ki je naravnana na Jezusa in ki je njeno središče Jezus. Toda ta zgodovina ni nekaj zunanjega religiozni zavesti vernikov. To je druga točka, ki ji Moran posveča posebno pozornost.

V teoloških in katehetskih spisih je danes mnogo poudarjanja, da razodetje ne obstoji »zgolj v intelektualnem spoznanju«, marveč da je povezano

⁵ To Moran navaja — na str. 77 — iz Harvey Cox, *The Secular City*, Macmillan, New York 1965, 147 sl.

z zgodovinskimi dejstvi. A ravno to mnoge naše sodobnike vsaj toliko odbija, kakor jih je odbijalo preveč intelektualistično predstavljanje razodetja. Človek se ne bo rad oklenil Boga »nekdanjega časa«, Boga, ki je deloval v »onem« kraju in času, v nekdanjih zgodovinskih dogodkih — hotel bi se marveč v zaupanju dati ljubeči volji, ki je navzoča »tu« in »sedaj« (54). Vera zahteva neko izkustvo, medtem ko se — po prikazovanju mnogih avtorjev — odrešitvena zgodovina zdi nekaj, kar je našemu izkustvu čisto zunanje. Nasproti temu Moran s svojimi filozofsko-teološkimi analizami pokaže, da med prav pojmovano zgodovino odrešenja in izkustvom ni resničnega nasprotja.

Ključ za rešitev tega nasprotja je mogoče najti le v zares osebnostnem pojmovanju razodetja, osebnostnem tudi v pogledu na pretekle dogodke, na katere se razodetje nanaša. Osebnostno mora biti božje razodetje tudi za nas, ki živimo v 20. stol. po Kristusu. In to je dejansko uresničeno.

Če naj to uvidimo, je treba upoštevati dvoje: 1. da je naše osebno izkustvo zgodovinsko in občestveno; 2. da je zgodovina, kadar nas globoko prizadeva, zgodovina medsebojnih odnosov, pri katerih se ena zavest priobčuje drugi. In ravno to se spoljuje v krščanstvu, če pomislimo na to, kaj pomeni za kristjane 20. stoletja »apostolsko izročilo«, ki ga na vitalni način predaja naprej Cerkev v nedeljivi kontinuiteti vere in premišljevanja sv. pisma. Saj k izročilu Cerkve spada celotno duhovno izkustvo Cerkve, njeno občevanje z Gospodom in njegovo besedo v veri, molitvi in ljubezni.⁶

Prek apostolov smo po izročilu, če ga vzamemo v polnem, širokem pomenu, še vedno v živem odnosu do Njega, ki nam je razodel oziroma priobčil svoje izkustvo glede Očeta in ki nam po Cerkvi (in v Svetem Duhu) omogoča, da smo tega izkustva tudi mi deležni — kot »sinovi v Sinu«.

Moran analizira razodetje kot zavest našega odnosa do Boga. Razodetje je sicer res nekaj objektivnega; toda ta objektivnost ne obstoji v tem, da bi nam razodetje posredovalo le zbirko resnic in zgodovinskih dejstev, čeprav takih, ki se bistveno nanašajo na naše odrešenje (prim. str. 56). Bog je marveč hotel človeku razkriti svoje notranje, troosebno življenje in dati človeštvu deležnost pri tem življenju. Tisto, za kar pri razodetju najprej gre, niso ravno kake rešitve spoznavnih »problemov«, tudi ne dejstva in dogodki, marveč notranje osebnostno življenje Boga samega. In pot do uresničenja tega človekovega občestva s troedinim Bogom je bilo učlovečenje božjega Sina, učlovečenje, ki je svojo dovršitev našlo v poveličanju. Po Kristusu, čigar celotna bit in vse njeno javljanje žubori iz notranjega življenja troedinega Boga, je skrivnost Boga postala človekova skrivnost: »Vas sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jan 15, 15). Po Kristusu se nam daje Bog, ki je Luč in ki se združuje z ljudmi — in ta Luč ni morda kak filozofski sistem ali navdihnjena knjiga (čeprav ima tudi ta važno vlogo), marveč nekdo, ki je živ; in to je »človek Kristus Jezus«. Od tega trenutka naprej je izraz »božja Beseda« mogel imeti samo še en popolni, res pravi pomen: oseba Besede. Vsaka druga raba »besede« je veljavna le v tisti meri, v kateri nam dá kako luč glede osebe Besede in nam podeli dostop do nje. (61.)

Razodetje je nekaj objektivnega zato, ker se nam z njim resnično in objektivno razkriva in obenem daje po Kristusu v Svetem Duhu v delež načrt Očetove ljubezni. Toda to razodetje subjektivno spoznamo v izkustvu krščanske vere, upanja in ljubezni.

⁶ Prim. BR 8 in J. Ratzingerja komentar k temu mestu v LThK 2 Vat. II, 510: »Kristus je konec božjega govorjenja; toda ta konec ni nič drugega kakor vedno trajajoča nagovorjenost človeka od strani Boga«.

Takšno gledanje na razodetje sicer ni brez nevarnosti. Tako so modernisti razodetje Boga zreducirali na subjektivno, z objektivnega stališča neugotovljivo in nepreverljivo religiozno izkustvo, ki si nato išče tudi besednega izraza, katerega je mogoče neprestano spolnjevati in tudi docela spreminjati. Zaradi tega je razumljivo, da je Cerkev modernizem obsodila in zaprla s tem pot v slepo ulico; le škoda, da je ta obsodba imela tudi negativno posledico: neko otrplost in pretirano ožino teologije, ki je po tej obsodbi nastopila.

Moran se dobro varuje nevarnih čeri. Poglavja V., VII. in VIII. so v tem pogledu zelo važna, zlasti kar zadeva vrednotenje dogmatičnih formul in pojmovno izražanje razodetja.

Apostoli — poudarja Moran — so bili v stiku s Kristusom in so si prizadevali, da bi izkustvo, ki so ga bili ob Kristusu deležni, tudi na zunaj izrazili v formulacijah, namenjenih posredovanju lastnih spoznav in izkustev drugim.

Gotovo ni prav, če kdo trdi, da je razodetje istovetno s sv. pismom. Danes je tudi med protestantovskimi avtorji močno gibanje, ki zahteva jasno razlikovanje med razodetjem in sv. pismom; v ta namen mnogokrat priznavajo potrebnost izročila v Cerkvi. Z druge strani je sedaj med katoliškimi teologi splošno priznано, da je na neki način vse razodetje vsebovano v sv. pismu (101). Vendar pa nam mora biti čisto jasno tole: Odkar se je božja Beseda učlovečila, sploh ne more biti govora o tem, da bi razodetje mogli zreducirati na nekaj, kar je mogoče spraviti v knjigo. V strogem pomenu more obstajati le ena »božja Beseda«, to je Beseda, ki jo Oče izgovarja od vse večnosti in ki se je v določenem zgodovinskem trenutku prikazala osebno na zemlji. Kot Očetovo razodetje je bila ta Beseda sprejeta in poslušana s strani človeške narave Jezusa Kristusa.

Možno pa je seveda uporabo izraza »božja beseda« razširiti tudi na zunanje besede. Jasno je npr., da so besede, ki jih je Kristus dejansko izgovarjal, na neki način božja beseda (prim. Jan 3, 34). Te besede niso istovetne s Kristusovo osebo, vendar pa niso od nje docela različne. Besede, ki jih kaka oseba uporablja, niso samo samovoljna znamenja ki naj bi predstavljala pojme. Besede so marveč simboli, ki niso docela neodvisni od simbolizirane stvarnosti. Besede so sredstva, po katerem se uresničuje med dvema osebama občestvo, v katerem se spoznanje oblikuje in hkrati dobiva izraz. Besede, ki jih je uporabljal Jezus, ter izbira podob in analogij niso ločljive od »večnih božjih resnic«, katere besede izražajo (in tudi ne od Boga samega).

Tista direktna prezentnost Boga, katere je bil Kristusov razum deležen, je postala realno človeško spoznanje šele tedaj, ko se je oblekla v čutno obliko človeške besede. Besede, ki so prihajale s Kristusovih ustnic, niso samo govorile o Bogu in tudi niso bile le besede Boga. Spadale so marveč k objektivaciji, ki je nujna prvina procesa božjega razodetja, ker je človek deležnik tega razodetja. (103.) Saj v človeškem življenju ravno besede omogočajo osebi, da more priti globoko v stik z drugo osebo in jo napraviti deležno svojih notranjih spoznav, odločitev in izkustev (doživetij), ne da bi napravljaj nasilje nad njeno svobodno voljo. In besede so tiste, ki omogočajo medsebojno osebno podaritev — dokler beseda ni izrečena, do tedaj osebno podaritev še ni celotna. Besede, ki so že v navadnem človeškem življenju glavni simboli, s katerimi človek izraža najgloblje stvarnosti svojega osebnega življenja (čeprav beseda teh stvarnosti zaradi njihovega bogastva nikdar ne more docela izraziti), so še večje važnosti, kadar gre za razodetje nadnaravnih realnosti, posredovanih z naravnimi sredstvi. (104.)

Ko so apostoli posredovali drugim tisto, kar so sami prejeli od Kristusa, so morali nujno uporabljati svoje sposobnosti govora in ustvarjanja podob. In tako je že sv. pismo nove zaveze neke vrste »doktrinalna formulacija«, ki pa

je v bistvu le sredstvo za posredovanje tistega izkustva, ki so ga bili apostoli predhodno pred formulacijami deležni ob Kristusu in ga torej niso dobili iz zgolj subjektivnih doživetij. Besede apostolov niso prihajale iz njih le kot človeška beseda o božji resnici, marveč kot take, ki so bile govorjene — po trditvi apostolov samih — iz moči Kristusovega Duha in so bile zato sposobne, da postavijo verujočega pred Kristusovo obličje (prim. Gal 3, 1) in ga napravijo deležnega njegovega mišljenja (prim. Flp 2, 5). Tako je ta beseda pritekala iz življenja v Kristusu in je izražala Kristusovo spoznanje. Zato je bila po pravici označena kot božja beseda, ki je prihajala pravzaprav res naravnost od Boga, ne pa iz človekove podzavesti, kakor je to trdil moderizem (prim. 103 in 90).

Moran ob vsem svojem poudarjanju pomembnosti, ki ga ima izkustvo za prejem in posredovanje božjega razodetja, vendarle prav nič ne zahaja v iracionalizem. Saj vsak iracionalizem, kakor Moran po pravici trdi, nujno privede do racionalizma. »Nekaj lahkega je, izjavljati se zoper abstrakcije in racionalizem; toda vse kaj drugega je, obvladati jih in se jih znebiti. Filozofi nam povedo, da so vsi poskusi, kako bi premagali racionalizem na njegovem področju, vsa prizadevanja, da bi ga uničili s tem, ko mu kljubovalno nasprotujemo, vodili do ustvaritve novega racionalizma, mnogokrat hujšega, kakor je bil prvi. Sredstvo za zmago nad površnim umevanjem in malovrednim znanjem ni v tem, da se postavimo zoper njuno domišljavost; pač pa bo pomagalo poglobljeno umevanje, bogatejše in obširnejše spoznanje« (87).

Treba je predvsem jasno videti, da spoznanje ni istovetno s formulami in pojmi, še manj z nekimi negibnimi bitnostmi, odrezanimi od realnega sveta. Brez pojmov in besed sicer ni človeškega spoznanja. Toda človeško spoznanje je notranja navzočnost spoznavajočega samemu sebi v odnosu do spoznanega bitja, zato je jasno, da pojem in beseda še nista spoznanje, čeprav spadata k prvinam spoznavnega deja. Dinamizem človeškega uma ne ostaja pri pojmi in formulah, ampak vodi k spoznanju, iz katerega živimo, k entoti med spoznavajočim in spoznanim. Ta enota pa seveda pride do popolnoma preišljene zavesti le z napredujočim pojmovnim izražanjem in dialogom. (88.)

Prve danosti pri spoznavanju so nekaj, kar je pojmom predhodno. Kakor spoznanje v naravnem redu izhaja iz deležnosti pri božji luči, zaradi česar so prva načela navzoča razumu, enako je bil (v nadnaravnem redu) v vsakem apostolu navzoč božji Duh, ki je po svojem notranjem prebivanju napravljal, da je bilo vključno v njih navzoče celotno razodetje — celotna stvarnost, ki so jo sprejeli prvotno mnogo bolj v izkustvu kakor v obliki pojmovnih izrazov in izrečenih sodb. Poseben dar Duha, zvezan z neposrednim izkustvom, ki so ga apostoli imeli o Kristusu, zlasti po Kristusovem vstajenju, je v izredni stopnji prepajal njihovo življenje, v katerem so prihajali do spoznav v luči Svetega Duha. Pri apostolih in pri drugih, ki so osebno prihajali v stik s Kristusom, je spoznanje resnice prihajalo manj iz stopnje uma kakor iz stopnje odprtosti za Božjega Duha v notranjosti srca. Pri neverujočih pa je bilo nasprotno: tisto, kar je manjkalo, ni bilo ravno podajanje nauka, marveč predvsem sprejemljivost za Očetov dar. (89 sl.) — Toda izkustvo razodetja se je tudi pri apostolih stalno obláčilo v obliki pojmov, besed in drugih objektivnih izraznih sredstev.

Res je, da izrazi in podobe nikdar ne morejo prevesti spoznanja do izrčnosti; toda zmeta bi bila, če bi mislili, da so že zato napačni ali nepotrebni. Še hujše bi bilo, če bi se hoteli izogniti razvoju objektivizacije ali ga celo zatreči. »Brez dvoma morajo besede in pojmi najti svoje življenje na globlji ravni, kakor pa so oni sami; brez dvoma so vedno ogroženi od tega, da bi postali zagrinjalo namesto odkriválo — toda izkustvo ne more izhajati brez objekti-

vacije, brez katere bi ne bilo resnično človeško. Objektivno izražanje ni samo potrebno, da kako stvar razodenemo drugemu; je tudi sredstvo, ki pripomore izkustvu, da se razjasni za subjekt sam. — Ne smemo torej napasti konceptualizacije kot take; to bi ne bilo nič več in nič manj kakor pritoževati se nad človeško naravo. Treba je marveč gledati na pojme kot na nekaj, kar je na svojem mestu v prirojeni osnovni težnji, ki nas nagiblje k spoznavanju in ki stori, da proces spoznavanja napreduje« (91. sl.).

Če torej Moran poudarja pomen izkustva v procesu božjega razodetja in pri posredovanju razodetja drugim, ne trdi, da naj bi pri pojmovanju razodetja pojme, pojmovne formulacije in »resnice« in spoznanja sploh prezirali in odklanjali. Nasprotno! »Pojem resnice in spoznanja ima na teološki in pastoralni ravni neprecenljivo važnost. Ne moremo se mu izmikati v prid nečemu drugemu, tudi če bi podstavljali tisto kot bolj realno, bolj konkretno in osebnostno. V dejstvu, da sem spoznan, dobrohotno sprejet, ljubljen, najdem polnost svoje osebnosti. Ta dovršitev v spoznanju in ljubezni v dejstvu, da sem spoznan in ljubljen, ne eksistira le v mislih; je marveč polnost biti same« (87).

Na razodetje moramo torej gledati tudi kot na spoznanje, le da gre za takšno spoznanje, ki ne ostane zgolj na ravni golih pojmov, ampak za takšno, na kakršnega misli sv. pismo. Tu se je treba spomniti na sv. Janeza, po čigar gledanju odrešenje spada tako v red spoznavanja kakor življenja. Prvi učinek velikonočne skrivnosti je bilo po Janezovem gledanju razsvetljenje. Že mnogo prej pa je Kristus izjavil, da bo njegovo velikonočno zmago slavje izvor novega spoznanja. In sv. Janez ni bil v takšnem govorjenju osamljen; sv. Pavel ni nič manj jasen, ko trdi, da kristjanovo življenje napreduje istočasno z njegovim spoznanjem in da je notranja človekova prenovitev dostop do spoznanja, čeprav do spoznanja »vse spoznanje presegajoče Kristusove ljubezni« (Ef 3, 19; prim. Kol 2, 2. 3; Flp 3, 7. 8). (86.)

3. Izkustvo razodetja v krščanskem občestvu in v duši verujočega je nekaj stalnega. — Ta točka je v Moranovi knjigi v pogledu na pojmovanje razodetja za nas pač najbolj nova. »Razodetje se nadaljuje v Cerkvi« je naslov VI. poglavja. Moran govori o »stalnem procesu razodetja«. — Ali ni to v jasnem nasprotju z enim od obsojenih modernističnih stavkov? (Denz. 2021: »Razodetje, ki sestavlja predmet katoliškega verovanja, ni bilo končano z apostoli.«) Ali ne drži to, kar je Janez od Križa zapisal, polagajoč na usta Očetu: »Vse sem vam povedal v svojem Sinu; in zdaj nimate ničesar več pričakovati«?

Gotovo, če bi se G. Moran postavil v isto perspektivo kakor trditve, ki so obsojene v protimodernističnem odloku »Lamentabili«, bi bil tudi on modernist. Toda dejansko se postavlja v drugačno perspektivo. Zanj pomeni razodetje živo, z verskim izkustvom povezano (umsko) spoznanje, katerega imata Cerkev in vernik o Jezusu Kristusu, spoznanje in obenem izkustvo, ki ga nikdar ne bosta nehala poglobljati in iz njega živeti — prav do konca časov.

Razodetje pomeni: Bog se daje človeku v teku zgodovinske eksistence izvoljenega naroda, končno v zgodovini enega samega človeka. Ta edinstveni človek — Kristus — je zavestno in svobodno sprejel božji dar. Ta sprejem je bil v svoji totalnosti izvršen po tem edinemu človeku, pri drugih ljudeh pa se izvrši v deležnosti skupaj z njim. Kar je bilo v počelu danega za vse ljudi, mora vsakdo od njih ratificirati (potrditi) z dejanjem, ki je človeško.« To dejanje je vera, ki pa ne obstoji le v tem, da priznamo nekatere stvari ali formule, ki so nam nekaj zunanjega (čeprav nepogrešljive), marveč bistveno v tem, »da sprejmemo Boga v milostnem daru, s katerim nam daje samega sebe v naročju človeškega občestva.« Bog se nam »razodeva« in s tem daje kot Nekdo, ne kot nekaj; to je dar osebne navzočnosti njega samega in njegove

ljubezni človekovi osebi. Seveda pa si človek o Bogu napravi tudi neke pojme in sodbe — ker je pač človek — tako da razodetje dobi tudi doktrinalni vidik. (144.)

Na objektivni ravni priobčene resnice je v Jezusu bilo pravzaprav res že vse povedano — saj je Jezusovo človeško izkustvo v tako nedopovedljivem zedinjenju z drugo božjo osebo izčrpalo spoznanje Očeta (v toliko »izčrpalo«, kolikor nikdar noben človek ne bo mogel biti deležen tako globokega spoznanja o Bogu kakor Kristus); in samo to daje človeštvu resnično spoznati Očeta. Tako Jezus ostane ne le edini Učenik, marveč tudi tisti, zunaj katerega (objektivno gledano) ni dostopa do Očeta. — Toda Jezus je ostal navzoč v Cerkvi po Svetem Duhu, ki ga je poslal na binokosti, da bi ljudje spoznavali Očeta, ko spoznavajo Sina v veri, ki je (če gre le za vero v polnem pomenu) vedno tudi »najpopolnejše združenje spoznanja in ljubezni« ob življenjskem stiku s Kristusom samim (175). Takó izkustvo spoznanja Kristusa in Očeta v Kristusu nikdar ni končano. Nadaljuje se aktivno v Cerkvi z vedno obnovljenim naporom, da bi bolj in bolj prodrli v »skrivnost Boga Očeta in Kristusa, v katerem so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti« (Kol 2, 2. 3).

Ker Moran razodetje pojmuje v bistvu kot osebnostno srečanje z nevidnim Očetom v Kristusu (osebnostnega srečanja pa ni brez spoznanja, ki življenjsko odmeva v celotnem človeku), zato ima pravico reči, da se razodetje nadaljuje v Cerkvi. Pri tem se more opreti na dogmatično konstitucijo o božjem razodetju, ki pravi v čl. 8: Po izročilu »Bog, ki je nekoč govoril, stalno govori z nevesto svojega ljubljenega Sina, in Sveti Duh, po katerem odmeva glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike v vso resnico in skrbi, da Kristusova beseda v obilju v njih prebiva (prim. Kol 3, 16)«.

Moran pravi: Če kar preprosto ponavljamo: »Razodetje je končano; vse potrebne resnice so znane; nikoli več ne bo novih resnic, ki bi jih morali sprejeti z vero,« je to sicer v nekem smislu čisto pravilno. Toda za temi trditvami se zelo pogosto skriva misel, da razodetje obstoji v zbirki resnic, ki bi jih mogli sešteti. In če nič ne pristavimo h gornjim trditvam, je razodetje označeno kot nekaj preteklega, kar sedaj le ohranjamo. To pa ne more biti resnično. Gotovo lahko vsi ugotovimo, da »objektivna vsebina«, ki je izražena npr. v sv. pismu in pozneje v veroizpovedih, ne podaja vsega smisla razodetja. Razodetje je marveč trajno dejstvo (čeprav neprestano zajema iz tega, kar se je nekoč zgodilo v Kristusu), podobno kakor je zakramentalno in moralno življenje kristjanov trajno dejstvo, čeprav ničesar ne dodaja »objektivni vsebini« Kalvarije. (127 sl.) Seveda moremo to razumeti samo tedaj, če pri določanju bistva razodetja ne izhajamo iz določenega števila resnic, marveč od Boga, ki samega sebe priobčuje človeku. Šele po takem pojmovanju je jasno, da Bog ni prenehal razodevati samega sebe z dobo apostolov; razodetje se marveč v vsakem človeku znova začne uresničevati; v občestvu Cerkve se pa razodevanje Boga brez prenehanja uresničuje — ob srečanju z novimi vprašanji, ki se prej Cerkev morda nikoli ni še srečala ali pa le v komaj zaznatni meri, prihaja Cerkev, zajemajoč iz Kristusa in njegovega Duha, do vedno nove luči za pot skozi vedno nove zgodovinske situacije, »dokler ne pride Kristus v slavi«. Razodetje je že končano samo v tem smislu, da je bila v Kristusu dosežena vrhunška točka, ki je ni mogoče preseči, tako da tudi vsako poznejše »odkritje« resnice (ne abstraktne!) izhaja le iz Kristusa in njegovega Duha. Razodetje, ki je bilo dano s Kristusom, se mora sedaj polagoma odkrivati vsem ljudem. Kot dogajanje, ki se izvršuje med osebami, kot osebnostna stvarnost, je razodetje po delovanju Kristusovega Duha v zavestnem krščanskem izkustvu ljudi tudi še današnja

realnost (str. 28); posebno to vidimo v zvezi z obhajanjem sv. evharistije, ki zaradi Jezusove navzočnosti vsebuje pravzaprav vse razodetje (135).⁷

Cerkev pri tem dogajanju ni postavljena med Boga in človeka, da bi bila ovira za osebno komunikacijo med Bogom in človekom; tudi ni Cerkev del pravega nagiba za vero. Cerkevno učiteljstvo je s svojo trajno navzočnostjo v Cerkvi znamenje (in orodje) trajne realnosti razodetja (razodevanja), ne pa nekakšno nadomestilo razodetja. To učiteljstvo se mora pokoravati učlovečeni Besedi in besedi sv. pisma. In sicer je naloga cerkvenega učiteljstva dajati jamstvo za to, da bi bila Beseda — in tudi beseda sv. pisma (ki kaže nad sebe) — dostopna vsem (153 sl.).

Razodetja, če ga pojmujeemo res osebno, sploh ni mogoče zapreti v kako knjigo ali kako veroizpoved — ravno zato ne, ker Bog ni Bog mrtvih; ni Bog, ki bi se bil oddaljil od sveta in pustil za seboj le svoje »resnice« oziroma dogme. Razodetje se uresničuje med živimi osebami; posebej tudi v učeči Cerkvi (ki pa nikdar ne neha biti tudi poslušajoča Cerkev), ki božjo besedo posluša, razmišlja, razumeva in razlaga; ko razlaga sv. pismo, hodi učiteljstvo Cerkve današnjega časa za učiteljstvom apostolov, ki je nekoč redigiralo sv. pismo (prim. BR 7). (Str. 153—155.) — Toda zunanja beseda Cerkve je samo sredstvo, ki naj človeku pomaga, da ob notranjem delovanju Svetega Duha zasliši notranjo božjo besedo. Nikoli ne ostaja božje razodetje zgolj v človekovi zunanosti kakor nekaj predmet, ki naj ga spoznamo s posebno notranjo lučjo.

Bog, s katerim prihajamo v razodetju v stik, sploh ni postavljen — kakor je to pri drugih človeških izkustvih — nekako ob človekovo stran kakor določena stvar, ki je človeku zunanja; pa tudi ni v človekovi notranjosti na način nekakšne vsebine v posodi. Bog je pred vsakim razlikovanjem med znotraj in zunaj. Samo po božjem prebivanju v človeku (česar pa ne smemo zamenjavati z navzočnostjo nekakšnega predmeta v posodi — Bog nas neskončno presega in prebivamo bolj mi v njem kakor on v nas) se luč vere užge v notranjosti in se ob tej luči razkrije zunaj predmet, ki posreduje razodetje. Razodetje ni ta luč, tudi ne ta predmet, pa tudi ne oboje skupaj; vse to je le simbolični izraz razodetja. Razodetje samo je odnos osebe do Osebe Boga samega. (191. sl.)

4. Večno razodevanje Boga v Kristusu. — Polnost razodetja v osebno nemenu in torej polnost osebnostnega življenjskega stika z notranjo skrivnostjo troedinega Boga pa bo uresničena šele v blaženem gledanju; na dovršen način šele tedaj, ko se bo končno z vstajenjem mesa in prenovitvijo vesoljstva »božja slava razodela nad nami« v vsem sijaju (prim. Rimlj 8, 18). Šele tedaj bomo Boga spoznavali v največji možni intimnosti in bomo ob neizrekljivo tesnem stiku z Bogom osrečeni v vseh dimenzijah svojega bitja. Neposredno, blaženo gledanje Boga — kar nikoli ne bo brez občestvene razsežnosti v odnosu z drugimi zveličanimi ljudmi, Kristusovimi udi — in vse drugo, kar je s tem v zvezi, pa se nikdar in pri nikomer ne bo uresničevalo brez zveze s poveljčanim Kristusom. Za vekomaj bo ostalo resnično, da »nihče ne pozna Očeta kakor le Sin in komur hoče Sin razodeti« (Mt 11, 27). Kristus bo vedno izvrševal vlogo vogelnega kamna. Nikoli ne bo nehal biti glava in počelo življenja svoje Cerkve. Jagnje bo večna luč spoznanja v vsakomer, komur se bo neposredno razodeval misterij Boga. (202.)

Kristus ni bil le nekdo, po katerem Bog govori; ni bil le »predmet«, v katerem je bilo povzeto vse božje razodetje. Saj bi v tem primeru človek-Jezus tudi v onstranstvu pravzaprav bil ovira za neposredno gledanje Boga. Kristus je marveč priobčitev oziroma neprestano priobčevanje razodetja samo; je

⁷ Glej D 5, 2.

namreč Očetov dar svetu in hkrati sprejem(anje) tega daru, človekov odgovor na ta dar. Polnost razodetja se nahaja, kakor smo že videli, v zavesti poveljčanega Kristusa. In Cerkev je v sedanjem stanju stalno na poti k vedno bolj popolnemu zedinjenju s to zavestjo (v tem pogledu resnično ne moremo reči, da se je »razodetje končalo s smrtjo zadnjega apostola«). Kot drugi Adam in kot glava Cerkve je Kristus v trenutku svoje smrti in vstajenja prejel izkustvo razodetja za vse človeštvo. V tisti meri, v kateri se ljudje združijo s poveljčano Kristusovo človeško naravo, postanejo deležni objektivne zavesti (vsebine zavesti) Jezusa Kristusa, ki živi v nedopovedljivo tesnem življenjskem občestvu z Očetom. Vekomaj bo ostala Kristusova poveljčana človeška narava edina pot k Očetu. (202 sl.)

Spoznovati Boga v Kristusu se ne pravi, spoznavati ga posredno, marveč imeti delež pri neizrekljivi polnosti blažnega življenja, ki prekipava med Očetom in Sinom, in biti tako rekoč vključen v večni dih njune medsebojne ljubezni, v Svetega Duha. Kakor je na zemlji Sveti Duh korenina nadnaravnega spoznavanja Boga, tako nas bo v nebesih spoznavanje Boga razsvetljevalo v Kristusovem Duhu.

Večna deležnost pri razodetju v poveljčanem Kristusu nam tudi pokaže, zakaj je razodetje sploh občestvena dejavnost in tudi dejavnost celotne, telesnoduhovne človekove narave. Nebesa nikakor niso nekaj individualističnega, kakor bi kaj lahko kdo sklepal iz izražanja, da »ločene duše neposredno gledajo Boga«. Blaženo gledanje je omogočeno le v povezanosti s poveljčanim Kristusom in se more zato uresničevati samo v občestvu z drugimi ljudmi, ki so zedinjeni s Kristusom. Zato tudi ni resnično, da more človek upati samo zase, ne pa tudi za druge; in graditev človeškega občestva, osnovana na načela Kristusove ljubezni, je direktna priprava na blaženo gledanje.

G. Moran po pravici poudarja, da vstajenje mesa ni nekaj, kar se bo le kot akcidentalno veselje pridružilo glavni blaženosti, ki bo pritekala iz gledanja Boga (204). Popolno razodetje se bo ob Kristusovem prihodu v slavi uresničilo v tako polni meri, da bo človek skupaj s svojimi brati v Kristusu osrečen tudi v dimenzijah svojega telesnega in socialnega življenja; v življenjski povezanosti s presv. Trojico bo živel res človek (ne le del človeka), ko bo Sveti Duh preoblikoval njegovo telesno naravo in jo vso prepojil s »svobodo poveljčanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21). In o tem ne moremo reči, da spada k blaženosti le akcidentalno.

Kolikor gre za štetje let od stvarjenja sveta do paruzije, v toliko se bo v onstranstvu zgodovina končala. Toda zgodovina v smislu življenja, misli in hotenja, ki se udejstvuje in ostvarja v medsebojnem občestvu oseb, nikoli ne bo končana. Ne moremo si misliti človeškega življenja, ki bi ne bilo neprestano gibanje stvari v napredujočem življenju povezanosti z Bogom, v napredujočem spoznavanju neizčrpane resnice in ljubezni. Vsaka oseba je skrivnost; povezanost, v kateri se ena oseba razodeva drugi, more iti naprej in naprej. V medčloveških osebnostnih odnosih se sicer lahko naveličamo, utrudimo — toda to prihaja le iz meja, na katere zadenemo pri sebi in pri drugih, ko gre za to, da se medsebojno podarjamo in sprejemamo. Pri osebnostni povezanosti z Bogom v onstranstvu pa bo drugače. Bog nas nikdar ne bo razočaral. Stik z njim nas bo neprestano do dna osrečeval; njegove skrivnosti nikdar ne bomo mogli izčrpati, brez prestanka bomo okrivali nova in nova bogastva te skrivnosti. Sv. Pavel ne govori zastoj o tostranskem spoznavanju »vse spoznanje presegajoče Kristusove ljubezni« (Ef 3, 19), v kateri se nam podarja Očetova ljubezen. Bog, ki je po svojem bistvu Luč in Ljubezen (1 Jan 1, 5; 4, 8), bo tudi v onstranstvu vekomaj neizmerno presegel spoznavno moč vseh ustvarjenih duhov.

Moranova knjiga ima na začetku predgovor ki ga je napisal H. Holstein SJ, profesor na Institut catholique v Parizu. Holstein ugotavlja, da Moran o teologiji razodetja razpravlja »držno in previdno hkrati« (str. 8). In pristavlja, da je Moran sicer svoje delo namenil katehетики, vendar pa je takšno, da zasluži vso pozornost tudi s strani dogmatične teologije. Zato pač ni odveč, če smo se v jubilejni št. Bogoslovnega vestnika ob tem delu pomudili nekoliko dalj časa. Y. Congar je zapisal, da je ena od najvažnejših nalog današnje teologije — in seveda tudi oznanjevanja — ta, da prikaže osebnostni in celostni pojem verovanja. Toda k temu moramo pristaviti, da je takšen pojem verovanja mogoč le tedaj, če tudi korelat verovanja, namreč božje razodetje pojmuje mo osebnostno — in k takšnemu gledanju na razodetje nam Moranovo delo v marsičem pripomore še celo boljše kakor znano delo R. Latourelle ali pa W. Bulsta.⁸

Ali pa niso Moranovi pogledi na razodetje, orisani v pričujočem pregledu v prvih treh točkah (četrti točka je tudi nam bolj domača, čeprav niti v teologiji, kaj šele v oznanjevanju ni še dovolj upoštevana), takšni, da bi mogli koga zavesti v subjektivistično pojmovanje razodetja in ga spraviti na pot, kjer ni mogoče več govoriti o krščanstvu, marveč kvečjemu o neki »krščanski ideologiji«?

Zdi se, da so v ZDA, kjer ima G. Moran na oblikovanje kateheze precejšen vpliv, ponekod res zašli v takšno smer ali je vsaj nevarnost za to. Iz prejšnjega pretiranega in ponekod skoraj togega navezovanja kateheze na strogo katekizemsko obliko vprašanj in odgovorov, ali pa na »biblicistično« pojmovane svetopisemske tekste, so marsikje zabredli v nasprotno skrajnost: začeli so sploh opuščati tekste, mnogokrat tudi svetopisemske, kakor da bi bila edina stvar le prebuditi v katehezirancih »religiozna izkustva«, med drugim zlasti s pomočjo hipermoderne glasbe in elektronskih pripomočkov in pa z brezkončnim »debatiranjem« na podlagi krivo umevanega gesla, ki trdi, da je »religija življenje, ki ga je treba živeti, ne pa nauk, ki naj ga preučujemo«.⁹ Seveda mora ob takšni praksi kateheze nujno priti do razočaranja. Iz pretiranega in zelo enostranskega vztrajanja pri raznih zunanostih, »predpisih« in »formah« ter institucijah, ki jih je malokdo poskušal vedno znova oživljati z živim duhom krščanstva, zaiti neposredno v drugo skrajnost — to mora privedi do zelo nevarnega vakuuma (praznine) in povzročiti mnogo razvalin. Takšno skakanje iz ene skrajnosti v drugo ne računa s polno realnostjo človeka v njegovih telesnih in duhovnih, individualnih in občestvenih, idejnih in zgodovinskih dimenzijah; zato nujno privede do nečesa takšnega, kakor če arhitekti pri visokih stavbah ne računajo resno z gradbenim materialom in jim ob vsem dinamičnem zanosu navzgor ni tudi do ustrezne »statike«.

Vendar ne moremo reči, da je zla krivo ravno tisto personalistično pojmovanje razodetja, kakor ga v naslonitvi na 2. vatikanski koncil razvija G. Moran. Zla je kriva kvečjemu docela enostranska uporaba nekaterih Mo-

⁸ R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Br., Paris 1963; W. Bulst, *Offenbarung, Biblischer und theologischer Begriff*, Patmos, Düsseldorf 1960 (Moran navaja angl. prevod iz l. 1965). Pri Latourelle G. Moran kritizira predvsem to, da Latourelle ni pokazal dovolj jasno, kako niso samo nekdanji dogodki odrešenja bili nekaj osebnostnega med Bogom in človekom, marveč obstoji osebnostni proces med Bogom in človekom tudi danes, ko se po Cerkvi na tako rekoč horizontalni črti povezujemo s Cerkvijo v času apostolov (in s tem z razodetjem), a se v vertikali hkrati srečujemo v Svetem Duhu s poveljanim Kristusom samim in po njem z Bogom.

⁹ Glej Melvin L. Farrell SS, *Are Religion Texts Necessary?*, v: *American Ecclesiastical Review* 160 (1969) 245—254, zlasti 252.

ranovih trditev, ne da bi bile pri tem upoštevane druge, ki bi jih prav tako ali še bolj bilo treba upoštevati.

Na vsak način moramo danes resno vzeti personalistično razsežnost razodetja tako v teologiji kakor katehezi in v oznanjevanju sploh ter v vsem verskem življenju (pri tem nas ne sme prav nič motiti, če so kdaj kje nastopale ali nastopajo zlorabe v imenu »personalizma«). S tem ne »spreminjamo vere«, marveč le posvečamo pozornost tistim vidikom »dobrega zaklada« (2 Tim 1, 12), ki so bolj primerni našemu času. (Seveda to ni kak mrtev zaklad iz nekakšnih otrplih snovi, pa naj bodo še tako dragocene — to se vidi že iz pripombe sv. Pavla: »Dobri zaklad ohrani s pomočjo Svetega Duha, ki v nas prebiva«; Svetemu Duhu pa nikoli ne gre za nekaj mrtvega, zgolj »predmestnostnega« in zgolj »institucionalnega«!).

Koncil pravi: »Nove razmere vplivajo tudi na samo versko življenje... in zahtevajo od človeka, da se vere oklepa bolj osebno in dejavno« (CS 7, 3). Cerkev ni muzej za stare, dragocene umetnine in sploh za »častitljive« predmete. Cerkvi Kristus neprestano naroča, naj prinaša evangelij narodom in ljudem vseh časov in krajev na vedno nov način — podobno kakor se v prirodi vsako leto prebudi iz zimske otrplosti vedno nova pomlad. Glavna stvar je novo življenje, ki zajema iz polnosti božjega življenja, katerega nam neprestano podarja Kristus po Svetem Duhu (prim. Jan 10, 10; 7, 37—39). Čeprav ravno zaradi življenja ne smemo zapadati enostranskemu spiritualizmu in pozabljati, da so ljudem na zemlji potrebne tudi strukture, forme in institucije — tudi v pogledu na osebno vero. Samo da nam »forme« nikdar ne smejo postati cilj in ovira za doseganje bistvenega, za doseganje življenja.

Škoda, da se G. Moran ni oprl naravnost na tekste koncilске konstitucije o božjem razodetju! O izročilu je tam npr. rečeno, da je po njem »mogoče popolneje razumeti celotno sv. pismo, ki postane tako tudi neprestano dejavno. Tako Bog, ki je nekoč govoril, stalno govori z nevesto svojega ljubljenelega Sina, in Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike k vsej resnici in skrbi, da Kristusova beseda v obilju v njih prebiva« (BR 8, 3). Če upoštevamo, da so božji darovi za nas vedno tudi naročila, pozivi k dejavnosti, potem moremo iz tega mesta razbrati zelo mnogo.

O čemer G. Moran v knjigi »Vivante Révélation« razpravlja bolj teoretično in abstraktno, to v svojem delu »Catéchèse biblique?« naobrača na praktično ravnanje pri katehezi in sploh pri verski vzgoji. Ta druga knjiga je posebno priporočljiva katehetom. A pomagala bo v marsičem tudi teologu, ki bo hotel sestaviti dober traktat o božjem razodetju.¹⁰

Anton Strle

¹⁰ Glej op. 4 tukaj. Knjigo ima tudi naša teol. fakulteta.

Za slovensko bogoslovno enciklopedijo

Posebno današnje razmere so mi zbudile misel, kako koristno, še več, kako potrebno bi bilo, da bi slovenski duhovniki vsaj čez nekaj let dobili v roke bogoslovno enciklopedično delo, ki bi, četudi le za silo, izpolnilo praznino, ki je nastala, ko ni ne domače bogoslovne knjige, niti niso dosegljive bogoslovne revije in knjige v drugih jezikih. Tako delo v obliki teološkega slovarja naj bi v skrbno sestavljenih, zgoščeno pisanih člankih orientiralo o vseh teoloških disciplinah ter vprašanih verskega življenja doma in pa drugod ter posebno upoštevalo domačo versko prošlost in sedanost in krščanski vzhod.

Delo bi ne smelo biti preobširno zasnovano. Obsegalo naj bi kvečjemu 150 pol leksikalnega formata, t. j., tri knjige po 800 strani ali 1600 stolpcev; morda bi se dalo skrócić na okoli 120 pol ali dve knjigi po okroglo 1000 strani. Nujnost take omejitve je na dlani. Če bi delo izhajalo v snopičih po 10 pol, npr. na leto dva snopiča ali trije, bi cena ne presegala finančne zmogljivosti tistih, ki jim je namenjeno. Poskrbeti pa bi bilo treba, da bi snopiči redno izhajali; zato bi se smelo s tiskanjem začeti šele tedaj, ko bi pripravljalna dela toliko napredovala, da bi bilo redno izhajanje zagotovljeno. Pripravljalna dela bi pa terjala vsaj štiri leta napetega truda.

Prvo, kar je potrebno, je abecedni seznam gesel člankov, ki naj pridejo v enciklopedijo. Pisec teh vrstic je poskusil sestaviti tak seznam, ki bi utegnil biti podlaga nadaljnjemu delu. Pregledal sem vseh 10 knjig Buchbergerjevega Lexikon für Theologie und Kirche in abecedna stvarna kazala v nekaj dobrih učbenikih raznih teoloških disciplin ter povzel gesla, ki so se mi zdela primerna. Tako nabranim sem dostavil še nekaj drugih, ki sodijo v slovensko delo te vrste. Naglašam, da temu seznamu ne pridevam nikake večje veljave nego to, da je prvi poskus, ki ga je treba popraviti in spopolniti; marsikaj bo treba dostaviti, marsikaj se bo dalo spojiti ali pa sploh izpustiti. Gesla so spisana še na polah; do začetka novega študijskega leta 1953/54 bodo prepisana na lističe, na kar bo provizorični seznam na ogled in pregled v profesorski sobi teološke fakultete. Kdor bo v njem kaj pogrešal, bo lahko dostavil, komur se bo zdelo kaj odveč, bo lahko nasvetoval, kaj naj se izpusti.

Sestava seznama mora ustrezati namenu dela. Slov. teol. leksikon pa bi bil namenjen ne specialistom v tej ali oni teološki disciplini, ampak na splošno duhovnikom, pa tudi laikom, ki bi iskali informacij o teoloških in cerkvenih zadevah. Zato ne bo v njem npr. posebnih člančičev o vseh v sv. pismu imenovanih palestinskih krajih, marveč pregleden članek o palestinski topografiji, v njem navedeni kraji pa se bodo omenili pod črko, kamor spadajo, s pripombo: gl. Palestina, topogr. O Jeruzalemu, Betlehemu in palestinski Cezareji bi bili pomembni članki. Drug primer: V članku »Monofizitizem« bodo omenjene razne struje v njem in njih početniki ter razni izrastki; zato bodo gesla: Agnoeti, Aftartodoketi, Ftartolatri, Sever(us) Antiohijski, Julian(us) iz Halikarnasa postavljena na svoja pristojna mesta s pripombo: gl. Monofizitizem. Pregarjanje kristjanov v rimskik državi od Nerona do Licinija naj bo obdelano v enem članku, da se pokaže njih razvoj; posamezni cesarji pregarjavci se bodo omenili na primernih mestih s pozivom na pregledni članek. Podobno bi se obdelali »Moralni sistemi« v enem preglednem članku itd. itd. Posebne članke bi dobili svetniki, ki se imenujejo v rimskem misalu in v proprijih slovenskih škofij ali katerim so posvečene cerkve na slovenskem ozemlju. Izmed teologov popatristične dobe bi se v posebnih člankih obdelali le tisti, ki so pomembni za napredek teologije in se imenujejo v boljših učbenikih dogmatike in moralke. Omeniti bo treba zgodovinska dejstva, ki se izkoriščajo

proti cerkvi, npr. inkvizicijo, Galilejev proces i. pod., ter zgodovinske bajke, npr. papežinjo Ivano.

To je samo nekaj fragmentarnih misli. Nič več. Podrobnosti se bodo dale določiti šele po skupnem posvetovanju. Treba bo smotrno razdeliti uredniško delo in pridobiti dovolj sodelavcev.

Da bi bilo tako delo zelo koristno, o tem pač ne bo nihče dvomil. Prav tako si pa ne prikrivajmo, da bo delo težavno, zelo težavno. Zmogel ga bo le velik idealizem, oborožen z neodjenljivo vztrajnostjo. Če se pa dela lotimo: fortes Deus adiuvat.

Franc K. Lukman

Tale članek prof. dr. F. Ks. Lukmana je vzet iz Zbornika teološke fakultete 3 (Ljubljana 1963, tipkopis) 190 sl. — Ali se je stvar od tistega časa kaj premaknila naprej? Samo čisto malo. Še za življenja prof. Lukmana (24. 11. 1880 — 12. 6. 1958) so bila na podlagi predlogov s strani zastopnikov posameznih teoloških strok gesla za nameravani teološki leksikon nekoliko dopolnjena; nato so bila prepisana po abecedi v zvezek, ki obsega 115 str. z nekako 4500 gesli. Kakih 100 gesel je Lukman sam že obdelal. A ko je prof. Lukman sredi neutrudnega dela omagal, je delo kljub nekaterim poskusom zaspalo. Pač pa je zbirka gesel prav prišla sodelavcu pri Slovenskem terminološkem slovarju, ki ga izdaja inštitut za slovenski jezik pri SAZU (olajšana je bila obdelava terminologije s področja religije).

Lukmanova zamisel ni prav nič izgubila svojo aktualnost in bi jo bilo treba čim prej uresničiti. Ne bi se smeli ustrašiti nobenih žrtev v ta namen, tudi ne gospodarskih. Narod, ki ima svojo lastno univerzo, mora imeti tudi svojo teološko fakulteto, in sicer takšno, ki bo v narodnem jeziku obravnavala vse teološke probleme in omogočila tudi vsem tistim laikom, ki ne morejo uporabljati tuje jezične teološke in verske literature, dostop do časa ustreza-joče verske oziroma teološke izobrazbe. — Lukmanovi razlogi še vedno drže; le da bi bilo pri izvedbi načrta treba upoštevati tudi vse tisto, kar je priklical na dan 2. vatikanski koncil. Seveda pa bi bilo uresničenje mogoče samo v primeru zares velike požrtvovalnosti predvsem mlajših moči, ki bi morale po Lukmanovih besedah biti »oborožene z neodjenljivo vztrajnostjo«. (Če bo vsakdo samo to pripovedoval, kaj vse bi morali drugi napraviti, ne bo pa pripravljen za ceno mnogih žrtev poprijeti za študij in nato za direktno delo pri izvedbi predlogov, potem ne bo nikoli storjeno kaj pomembnega!).

K temu še pripomba. Ustno je rajni prof. Lukman ponovno govoril o tem, da bi naj profesorji teološke fakultete v Ljubljani izdali v bolj poljudni obliki napisano celotno teologijo v vseh njenih vejah — od cerkvene zgodovine in sv. pisma ter fundamentalke pa tja prek moralke in dogmatike do duhovne teologije in še marsičesa drugega. Lukman sam je imel o tem že zelo konkretne zamisli. Ob 50-letnem jubileju naše fakultete bi bilo bolj kakor na vse zunanje proslavljanje njenih začetkov treba obrniti pozornost na stvari, ki so bile že zamišljene, a ne izpolnjene, ki pa jih bomo morali vsi skupno izpolniti, če hočemo izvršiti svojo osnovno dolžnost v odnosu do Cerkve in prav zato tudi do svojega naroda.

Najbrž bi bilo najboljšje začeti s tistim, kar bi bilo mogoče uresničiti že prav v kratkem: Lukman je imel izdelan načrt za izdajo 50 zvezkov najvažnejših oddelkov iz spisov cerkvenih očetov v slovenskem prevodu. Izšlo je do druge svetovne vojne le 8 zvezkov. V Zborniku teološke fakultete 3 (Ljubljana 1953 — tipkopis) 167 pravi Lukman, da ima sam pripravljenih 6 novih zvezkov za tisk. Od teh je poslej dejansko izšel samo eden, in sicer v Celovcu, ne doma. Ali ne bi bili dolžni, da bi čim prej izdali vsaj vse tisto, kar je prof. Lukman že pripravil? To bi pa bilo v mnogočem podlaga za nadaljnje delo.

Anton Strle

Pripombe k verouku 5: Naša rast v veri

(Ljubljana 1967)

Bogoslovni vestnik naj bi se ne gibal samo nekje visoko nad oznanjevanjem, marveč naj bi ravno oznanjevanju na svoj način služil in mu pomagal k prenavljanju, ki je vedno znova potrebno, če naj spolni tisti namen, ki ga je določil Kristus. Zato ne bo odveč pripomba h knjigi, ki prav nič nima namena učiti kako teologijo, marveč je namenjena neposrednemu uvajanju mladega človeka v krščansko življenje.

Dobrih in v nekaterih pogledih tudi odličnih plati knjige ne bom omenjal. Izmed tistih pa, ki bi jih bilo treba v skladu z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora res čimprej popraviti (ne le v veroučnih knjigah, marveč tudi drugače) in jih napraviti boljše, kakor dejansko so, je na prvem mestu pojem razodetja, kakor je obdelan v 3. učni enoti (str. 11—14).

Tukaj je božje razodetje še vedno prikazano tako, kakor je bilo v navadi v katekizmih in seveda tudi v povprečnih teoloških učbenikih pred 2. vatiškimi cerkvenimi zborom.

Nikakor ni zares upoštevano dejstvo, da je koncil pojem razodetja »personificiral«. Koncil govori o božjem razodetju tako, da jasno vidimo: Bog v prvi vrsti in najprej razodeva samega sebe, ne pa nekih »resnic« o sebi (zlasti ne takih, ki bi jih jemali zgolj pojmovno). Razodetje ni namenjeno najprej in v prvi vrsti človekovemu razumu kot takemu, da bi s tem prišel do nekih spoznav, do kakršnih bi se sam s svojimi naravnimi močmi nikdar ne mogel povzpeti — namenjeno je marveč celotnemu človeku, osebi človeka. Pri razodetju gre za življenjsko komunikacijo med bogom in človekom, ne najprej in v prvi vrsti za priobčitev novih spoznav človekovemu razumu. Gre za odrešitveni »dialog« Boga s človekom. Neskončna božja oseba — človekova nebogljena, a nasproti neskončnosti odprta oseba! Za to gre. Ne pa za: »božje resnice« — človekov razum! Čeprav gre seveda tudi za razum, ker gre za človeka.

Že začetek koncilске konstitucije o božjem razodetju kaže v smer osebnojnega pojmovanja razodetja. Zato je naveden začetek prvega pisma sv. Janeza: »Oznanjamo vam večno življenje, ki je bilo pri Očetu in se je nam razodelo — kar smo videli in slišali, oznanjamo vam, da bi bili tudi vi z nami združeni, mi pa smo združeni z Očetom in njegovim Sinom, Jezusom Kristusom« (1 Jan 1, 2. 3). Gre torej za življenjski stik med Bogom in človekom, ne pa ravno za človekovemu naravnemu umovanju nedostopne spoznave o Bogu, ki bi jih Bog nekako »iz svojega« posredoval človekovemu razumu (čeprav se življenjski povezanosti med Bogom in človekom, posredovani z razodetjem, seveda nujno pridružijo tudi umske spoznave). Zlasti je v tem pogledu važen 2. čl. konstitucije. Naj navedem nekoliko spremenjen prevod koncilске besedila, tako da bo v skladu z izvornikom laže videti resnično osebnostni značaj božjega razodetja (prvotni prevod je bilo treba hitro pripraviti in tako na nekaterih mestih ni mogel biti dovolj izglašen — sicer pa je ravno pri tej konstituciji spričo tako zelo jedrnatega besedila silno težko združiti zvestobo izvorniku z lepo in res z lahkoto razumljivo domačo govorico):

»Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. Ef 2, 18; 2 Pet 1, 4). V tem razodetju nevidni Bog (prim. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje

prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14. 15) in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel k deležnosti pri svojem lastnem življenju. Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela in osvetlujejo v teh delih vsebovano skrivnost. Toda najgloblja resnica, ki jo to razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju, nam sije v Kristusu, ki je hkrati srednik in polnost vsega razodetja.«

V Verouku sicer naslov »Bog se je tudi sam razodel« (str. 11) nakaže tisto pojmovanje razodetja, kakor ga najdemo v koncilski konstituciji. Toda v obdelavi učne enote je razodetje še vedno opisano kot nekaj, kar se obrača neposredno le na razum, šele posredno tudi na voljo in življenje celotnega človeka. Sicer ni mogoče reči, da je tak pojem razodetja napačen. Saj je brez dvoma resnično, da mora razodetje, tudi če ga gledamo osebno, predvsem kot božjo dejavnost (v bibličnem smislu je tudi božja »beseda« v nujni zvezi z božjo dejavnostjo, če ne celo istovetna z njo — tako da »božja beseda« ni zgolj noetičnega značaja, kakor je to po grškem in sedaj splošno evropskem pojmovanju), priti in stik s človeškim razumom. Brez delovanja razuma ali v popolnem nasprotju z razumom sploh ni mogoče dojeti božjega razodetja. Gotovo je božje razodetje namenjeno tudi razumu in vsebuje tudi »resnice« o Bogu in o stvareh, med njimi predvsem o človeku. Božjega razodetja si sploh ni mogoče misliti, če ni usmerjeno na umno bitje — edinole umno bitje je sposobno »odrešenjskega dialoga« z Bogom, ki se razodeva. Zato ne bomo rekli, da so dosedanji povprečni teološki učbeniki, kolikor so sploh posebej obravnavali kaj bolj podrobno pojem razodetja, ali pa katekizmi, ki so navsezadnje nastajali na osnovi takšnih učbenikov, učili zmoto. Ko so prikazovali razodetje v bistvu le kot nekaj spoznavnega, niso učili ravno kake izrečne zmote; pač pa so pojem razodetja prikazovali enostransko in so brez dvoma bili s tem neredko povod za škodljive praktične skrivite verskega življenja, ki se v vseh časih — tudi danes in v bodočnosti — tako rado zadovolji s »pravovernostjo« (ki je seveda v pravem smislu in na pravem mestu vedno potrebna), pozabi pa pri tem na tisto, kar je prav tako in še bolj odločilno: »pravodelnost« (prim. Mt 7, 21—23). (Sicer pa bi bilo treba o priliki bolj natančno preiskakti teološke učbenike in katekizme — in najbrž bi se izkazalo, da razodetje le ni tako zelo enostransko noetično prikazano, kakor se zdi na prvi pogled. Kaj šele, če bi vzeli praktično življenje, kjer se npr. po trditvi kardinala Newmana posebno ob evharističnem življenju Cerkve pokaže, da pravi kristjani nikoli niso verovali ravno v kako formulo ali pojem, marveč v dejanstvo, tako stvarno, kakor smo stvarni mi sami, pravzaprav v osebo, ki je neskončno bolj oseba kakor mi sami!).

Naš Verouk pravi npr.: »Bog se je tudi sam razodel. S tem je sam poudaril, da je. Povedal nam je tudi, kakšen je, kako nas ljubi, kaj smo mi in kako naj živimo« (str. 12). To gotovo ni zmotno. Toda spoznavna stran razodetja je tako zelo v ospredju, da skoraj ni mogoče opaziti osebne plat razodetja. Nič ni povedano tisto, kar je pri razodetju najbolj odločilno in kar je v BR 2 predvsem poudarjeno: Namen božjega razodetja je, »da bi »ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave«.

Še bolj se enostransko spoznavno pojmovanje razodetja pokaže v oddelku z napisom: »Kar je Bog razodel, nas uči Cerkev« (str. 13 sl.). Kakor da bi bil bistveni namen Cerkve le učenje, ne pa sploh posredovanje tega, kar nam je Kristus prinesel in storil, posredovanje stika s Kristusom samim in prek

njega s troedinim Bogom. Konstitucija o božjem razodetju govori drugače. Pravi namreč, da so apostoli »z ustnim oznanjevanjem, z zgledi in uredbami izročili naprej, kar so prejeli iz ust, razgovora in del Jezusa Kristusa«. Pred to trditvijo pa je ugotovitev, da apostoli [in njihovi nasledniki] napravljajo ljudje »deležne božjih darov« (BR 7, 1). V naslednjem členu je rečeno, da »Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom posreduje vse, kar je sama, vse, kar veruje« (BR 8, 1). Nikakor torej ne gre le za izročanje nauka. Seveda je tudi nauk važen, toda tu gre za nekaj vse bolj bogatega.

Gotovo, v učbeniku, za kakršnega gre, ni mogoče povedati vsega, kar je omenjeno v navedenih besedilih koncilne konstitucije. Morda je bila učna enota izdelana še pred izidom slovenskega prevoda konstitucije o božjem razodetju. Vendar bi jo bilo mogoče vsaj spopolniti; saj je prevod konstitucije izšel eno leto pred izidom Verouka 5.

Morda bo kdo dejal: Pojem razodetja pa vendar ni nekaj tako važnega, da bi ga bilo treba upoštevati v knjigi, ki je namenjena izrazito praktičnemu namenu. — Na to je treba reči, da ta pojem nikakor ni nekaj takega, kar bi moglo ostati na ravni gole teorije, ne da bi posegalo na raven praktičnega krščanskega življenja. Če je bil verouk in če je bilo oznanjevanje doslej uspešno — kolikor je sploh res bilo uspešno — brez zavestnega in izrečnega upoštevanja osebnostnega značaja razodetja, ni s tem rečeno, da lahko tudi danes ostanemo še kar pri starem. Če sploh kje, moramo »znamenja časov« upoštevati tudi v oznanjevanju, ki se v celoti nanaša na božje razodetje. »Cerkev je v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija, tako da more na vsakemu rodu prilagojen način odgovarjati na večno vpraševanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu« (CS 4, 1). Eno od značilnih današnjih »znamenj časa« pa je »personalizacija« (prim. CS 6, 5). A tudi iz drugih razlogov se danes od človeka zahteva, »da se vere oklepa bolj osebno in dejavno« (CS 7, 3). Vsaj delno mora k temu prispevati tudi »personalistično« prikazovanje razodetja. Zato je nujno potrebno, da tudi to točko nauka 2. vatikanskega koncila zelo resno upoštevamo.

Seveda pa bi bilo treba neprimerno bolj kakor sestavljavcem veroučnih učbenikov zameriti dogmatični teologiji, če bi lagodno vztrajala samo pri »starem«.

Pri študiju konstitucije o božjem razodetju je za razumevanje nelahkega besedila dobro upoštevati zlasti dejstvo, da koncil (ki ne podaja stroge pojmovne definicije o božjem razodetju) izhaja ne več od končnega rezultata razodetja, marveč od dejanja razodetja. Ze s tem je opis razodetja kot nauka močno potisnjen v ozadje, čeprav na tem ozadju ostane — po pravici — ohranjen tudi pojem razodetja kot nauka. In sicer je dejanje razodetja prikazano kot dogajanje med Bogom in človekom, kot »dogajanje med dvema osebama, pri čemer se eden podarja in drugi hvaležno sprejema in se v sprejemanju daru podarja nazaj in se odpira za darovavca — kar imenujemo srečanje«, pravi H. Waldenfels (Offenbarung, Hueber, München 1969, 133).

Lepo pravi J. Ratzinger: »Namesto besed je stopila Beseda. Kristus ne le govori o Bogu, marveč je on sam Govorjenje Boga ljudem. Ta človek (Kristus) je sam, in sicer v svoji celoti božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas... Božje razodetje ni govorjenje o nečem, kar bi bilo osebi docela zunanje; pri razodetju gre za udejstvovanje človekove eksistence, za nekaj, kar povezuje človeški jaz in božji Ti, tako da cilj tega razgovora navsezadnje ni informacija, (spoznanje »resnic« in nekdanjih dogodkov), marveč enota in

preoblikovanje. Hkrati seveda postane jasno, da je Kristusova skrivnost (Christusgeschehen) ravno kot konec nujno tudi naprej se nadaljujoči začetek, ki skozi vso zgodovino ostane navzočnost in obljuba prihodnjega. Prej smo rekli, da je Kristus konec božjega govorjenja; toda ta konec ni nič drugega kakor vedno trajajoča nagovorjenost človeka od strani Boga; to je vedno trajajoča naravnost človeka na tistega človeka, ki je božja Beseda sama. Tako zgodovina, ki za tem prihaja, sicer ne more več prekoračiti tega, kar se je zgodilo v Kristusu, pač pa mora poskusiti, da to polagoma napravi za svoje — da človeštvo vključi v tistega človeka, ki je kot od Boga prišli človek človek za vse, prostor sleherne človeške eksistence in dokončni Adam. In če je bilo prej rečeno, da je Kristus konec božjega govorjenja, ker za njim ni mogoče ničesar več reči, potem to hkrati pomeni, da je Kristus stalni nagovor Boga človeku, da po njegovem času ne pride nič, pač pa se v njem šele začenja odpirati vsa širnost božje besede... Cerkev more biti v osnovi le znamenje, ker in kolikor živi iz Kristusa, ki je sam znamenje in vsebina razodetja, veliki božji 'semeion' in 'mysterion' (znamenje in skrivnost), ki edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem. Tako bi mogel v luči tega teksta stopiti v nov stadij tudi fundamentalno-teološki problem: Vsi posamezni čudeži so tukaj vključeni v edini in odločilni božji čudež, ki je Kristus sam, resnična božja priča. Pričevanja ni mogoče ločiti od tega, kar je spričano, overitve ne od overjene vsebine; in končno tudi ni prezrto, da celota stoji v eshatološki povezavi: Krščanska vera je hkrati po svojem bistvu upanje in more svojo dokončno overitev dati šele z izpolnitvijo upanja: Tveganje krščanskega verovanja obstoji manj v razumski paradoksnosti kakor v zaupanju — ko se odpravlja na pot, ki njenega cilja še ni videti« (LThK 1 Vat. II, Fr. i. Br. 1967, 510 sl.).

Važno je, da se polagoma zares temeljito vživimo v poglobljeno pojmovanje razodetja, kakor nam ga posreduje dogmatična konstitucija o božjem razodetju. Globine in lepote se nam odkrijejo šele s ponovnim pozornim razmišljanjem. In to bo potem skoraj kar samo po sebi blagodejno vplivalo na naše oznanjevanje — in na življenje, ki po nauku 2. vatikanskega koncila že tako spada k oznanjevanju (prim. D 2, 6). Tukaj ne moremo šele čakati, kdaj bo čim bolj ustrezno izdelana tudi celotna teologija, v kateri bodo zares upoštevani novi vidiki, na katere je pokazal koncil in prek njega Sveti Duh, ki Cerkev, katero oživlja nagiblje k neprenehnemu prenavljanju, tudi k prenavljanju v teologiji (prim. C 7, 7). Delati moramo za prenovo na vseh področjih hkrati, vsak na svojem, čeprav vedno s čutom za celoto, s čutom za vesoljno »kolegialnost« Cerkve kot nadnaravnega organizma — ne pa čakati, kdaj bodo s prenovo začeli drugi, češ da so predvsem oni odgovorni.

Anton Strle

Nekaj drobcev iz slovenske cerkvene preteklosti

V raziskovanju slovenske cerkvene preteklosti je naša teološka fakulteta vedno gledala eno izmed svojih posebnih nalog. Zato je v svoji reviji večkrat dala prostora tistim svojim profesorjem pa tudi drugim raziskovalcem, ki so ugotovili nova dejstva ali posredovali nove povezave med že ugotovljenimi.

Naj bo v skladu s tem izročilom objavljenih nekaj drobcev, ki doslej niso bili znani, pa so se pojavili ob delu v naši najstarejši znanstveni ustanovi Semeniški knjižnici v Ljubljani.

1. PRVI ZNANI SLOVENSKI POROČNI OBRED

Doslej je veljal za najstarejši zapis slovenskega besedila pri poroki Küenburgov ljubljanski obrednik iz leta 1706, ki ga je deloma objavil France Ušeničnik v Bogoslovnem vestniku 4 (1924) 21, ko je opisoval posebnosti oglejskega obreda.

Posamezni sestavni deli tega obreda (posneti večinoma po salzburškem in rimskem obredniku) so: nagovor (slovenski, ki ga Ušeničnik ni objavil), vprašanje po privolitvi in privolitev najprej ženina nato neveste (slov.), sklenitev rok, vezanje rok s štolo med spremnim besedilom (latinskim, a je rečeno, da duhovnik lahko uporablja tudi kakšno drugo besedilo), blagoslov in natikanje poročnih prstanov (lat.), sklepna molitev (lat.) ter kratek uvod v skupni očenaš in zdravamarijo (slov.).

Tudi najstarejši znani poročni obred v naših krajih, ki je zapisan v prvem tiskanem oglejskem obredniku iz leta 1495, je popisan v isti Ušeničnikovi razpravi, a v njem ni nobene slovenske besede.

Oglejski obred obsega naslednje dele: duhovnik vpraša ženina in nevesto, kako jima je ime, ponovno ju okliče, vpraša ju, če sta prosta zakonske vezi in če se hočeta poročiti, med posebnim besedilom jima natakne prstana, sklene jima desnici in ju povabi, naj izjavita, da se vzameta v zakon, roki ovije s štolo in zakon blagoslovi, na koncu ju pokropi z blagoslovljeno vodo.

Po opisu obeh obredov bomo laže razumeli, v čem je posebnost in tudi pomembnost doslej neznanega slovenskega poročnega obreda, ki ga je nekdo zapisal na oba ščitna lista v sicer latinskem obredniku: *Rituale congregationis clericorum regularium*, tiskanega v Rimu 1655 (knjižica sicer nima poročnega obreda, ker je namenjena redovnikom). Bila je last stolnega dekana Janeza Antona Dolničarja, zdaj pa je v Semeniški knjižnici v Ljubljani pod signaturo g III 13.

Obred se ne sklada z nobenim od obeh naših obrednikov, kar sicer ni nič posebnega, ker so bile škofije glede poročnih obredov vedno najbolj svobodne. Odvisnost od predloge bi bilo treba še posebej raziskati, objavljen naj bo pa v celoti kot nov dokument slovenskega liturgičnega besedila iz 17. stoletja.

Obsega naslednje sestavine: nagovor (ni zapisan), oklici, vprašanje po imenu, vprašanje po privolitvi in privolitev najprej ženina nato neveste, sklenitev rok s pojasnjevalnim besedilom, blagoslov prstanov (enako besedilo a le za nevestin prstan navaja Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus* T. II, 129 po nekem srednjeveškem rokopisu), razlaga pomena prstanov in končno dvojezični blagoslov zakonske zveze. To zadnje je največja posebnost, saj v nobenem dvojezičnem obredniku do najnovjšega časa niso bile molitve v domačem jeziku ampak samo v latinščini.

(V prepisu ne razlikujem med dolgim in navadnim »s«, ker pisec ni dosleden v uporabi enega ali drugega.)

Forma copulandi sponsos

Exhortatione finita fit proclamatio modo sequenti:

Jeli kei kateri tukai, kateri bi sa kako smotnao ali sadersaine ueidel mei temi personami ta sacrament sadeneozh tega suetiga sakona; ta ie pouei inu resodei per karstzanski pokorshzhini letukai ozhitnu. h paruimu. h drugimu. h tretimu malu.

Quomodo appellamini?

Kaku vam ie ime.

Pergat interrogare sponsum

N. Jeli ie she uasha pusledna wola tar manunga leto u prizho N. uasho neusto k eni sakonski sheni useti; tudi nei sakonsko suestobo tar oblubo dershati, nio koku uash lastan shiuot lubiti, hraniti inu uarouati: nio tudi u obeni nesrezhi, reui, nadlugi inu shalosti sapustiti, kateri smo my usi poduer-sheni na letem sueiti, ampak stanouitnu per nei ostatici, shiueti inu umreti taku dougu de uash h puslednimu obedua ta smert reslozhi: taku rezite Ja.

Interroget sponsam.

N. Raunu taku: ieli ie she uasha celu resnizhna, stanouitna wola inu manunga letega u prizho N. uashiga shenina k enimu sakonskimu moshu useti, nemu tudi sakonsko suestobo oblubo inu uero dershati, zhast inu pomuzh skasati, u poshtenih, prauizhnih inu hualesnih rizheh podloshna inu pokorna biti; kakor ie bila pokorna Sara Abrahamu, niega tudi u obeni nesrezhi, nadlugi, reui inu shalosti sapustiti pridi kakurshna hozhe, ampak stanouitnu per niemu ostatici, shiueti inu umreti &c.

Annulo quo subarauit me Dominus, et tanquam sponsam decorauit me corona.

Tu deden temu drugimu roka da, drusiga nepomeni, kakor de wy letukai pred Bugom inu ano karstzansko gmaino kakor s eno prishego poterдите, de eden od drusiga se nezhe lozhiti, akulih Bug ano nedlugo semkai poshle, ampak de stanouitnu hozhete skupai ostatici taku dougu de uash ta smert reslozhi.

Benedictio annulorum.

Domine benedic hos annulos quos in nomine tuo benedicimus, ut qui eos gestauerint in tua pace consistent, et in tua uoluntate permaneant et in tuo amore uiuant et senescant et multiplicentur in longitudinem dierum per Christum Dominum nostrum. Amen. Generis humani creator et conseruator, dator gratiae spiritualis; tu Domine mitte Spiritum Sanctum tuum Paraclitum de caelis super hos annulos ut armati uirtute caelestis defensionis, illis qui eos portauerint proficiant ad salutem. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Quid annulus.

Skusi ta perstan se sastopi, de raunu kakor ta perstan ie okrogel, obeniga sazhetka niti konzha ima: taku uasha suestoba, katero ste eden drugimu oblubili, nema konzha imeti, tudi uy letu imate sazheti inu sturiti u tem Jmeni inu zhasti tega, kateri niti sazhetka niti konzha ima.

Matrimonium in facie Ecclesiae inter uos me annuente contractum Deus confirmet, et ego illud approbo, perficio et solennizo in Nomine Patris & c.

To sakonsko saueso, katero ste uy letukai pred Bugom ino eno karstzansko gmaino eden drugimu oblubili, poterdim iest po porozheniu inu ukasnu suete karstzhanske cerque u tem Jmeni Boga Ozheta &c.

2. PRVI V LJUBLJANI NATISNJENI MARIJANSKI PRIROČNIK

Slovenski mariolog Janez Ludvik Schönleben stoji kot nekakšen boter ob rojstvu ljubljanske tiskarne Janeza Krstnika Mayra, zato je razumljivo, da je bil njegov prvi tisk ob koncu leta 1678 slavilna pesem v čast Mariji. Doslej je znan le iz ponatisa pri Valvasorju (Ehre XI, 726—727).

V Semeniški knjižnici v Ljubljani pa je knjižica, ki jo je isti tiskar natisnil leta 1679: MARIAE MAGNAE DEI MATRIS CELEBRES PANEGYRI-STAE, Qui Amoeniore stylo ejus Laudes vulgarunt; In unum collecti fasciculum, et in novella Typographia Labacensi reimpressi. ANNO Salutis M. DC. LXXIX. LABACI, Seu AEMONAE conditae An. MM. DCCCCI. TYPIS JOANNIS BAPTISTAE MAYR.

V knjižici je za uvod kot »Dedicatorium elogium« natisnjena omenjena pesem, vendar je deloma spremenjena. Manjkata seveda začetek in konec, ki sta razumljiva le pri res prvem tisku nove tiskarne. Važno je predvsem to, da je prvotni lastnik te knjižice stolni dekan Janez Anton Dolničar razodel tudi avtorja omenjenega Mayrovega prvenca, ko je na koncu pesmi zapisal: »Ita cecinit Jo. Ludovicus Schoenleben S. S. theol. D. Carniolus Labacensis, Celeberrimus Panegyrista Virginis Immaculatae«.

Pesem ima tudi v tej knjigi odlično vlogo, ker lepo začenja zbirko govorov in pesnitev v čast božji Materi Mariji. Ni se mogoče ubraniti vtisa, da je celotno knjigo zamislil Schönleben sam, sicer res kot ponatis (nekateri deli kar z naslovnimi stranmi vred), ki pa lepo predstavlja javnosti novo tiskarno.

Ponatisnjena so dela naslednjih avtorjev:

1. Daniel Pawlowski, poljski jezuit: 8 pridig, ki so izšle leta 1669 (opombe navajajo druge govornike, morda je Pawlowski samo urednik).
2. Teofil Rutka, poljski jezuit: ena pridiga.
3. Ignatius Bomplanus (Bompiano) S. J.: 27 pesmi, tiskanih v Rimu 1651.

DEDICATORIUM ELOGIUM

MARIA

Nomen ominum, Omen nominum.

Nomen

Ethesauro erutum divinitatis: (a)

Nomen

Divinā syntaxi conjunctum *Verbo*.

Ab hoc Tuo nomine, velut propitio Numine

Benè ominor puppi meæ naufragæ

Multis *nominibus* obærata,

Hactenus quidè Anonymæ, posthac Marianæ:

Jactatur illa, non mergitur;

Quia te respicit *Stellâ Maris*, & Cynosurâ (b)

In nube innubem.

Hinc omen captans ex nomine

Per te portum sperat,

Quod piè vel nominata, dissolvas nomina.

Meritò proinde tibi tributum vehit literariū

Magistrorum Magistra, (c)

Quæ omnes sciētias unodigramate cōplecteris

ALPHA, ET OMEGA.

Et quidni *Elementorum Domina*

Vestigal pendant (d)

Etiā Elementa literarum?

Serviant tibi, quæ *Dei characteres*, (e)

Characteres:

Serviāt tibi, & puncta, quæ tollis omnem

Punctum difficultatis:

In

DEDICATORIUM ELOGIUM

In conciliandis hominibus Deo

Dum à puncto Ancillæ lineam infinitam ducis

Ad Dominam Mundi.

M.

Magnum es Mysterium!

Stas in *Macrocosmo* Ecclesiæ *Microcosmus*

Mirabilis, (f)

Pars suo toto maior. (g)

Stas: nunquam cecidisti.

A Mari fortita nomen MARIA,

nihil gustasti *A mari:* (h)

Præventa scilicet in benedictionibus

Dulcedinis (i)

In ipso vitæ exordio

Scripturarum Epilogus, *Pelagus gratiarum* (k)

Amaridebes vel exliterarū anagrammate Maria

A.

Adæ alterius paradisi alter, (l)

Ad quem serpens antiqui⁹ aditum non reperit

Filia primi sine noxa, secundum mater

Sine corruptela,

Felix primæ creationis antithesis (m)

AVE dicta, non EVA, (n)

Virago corpus de viro accepisti, non *virus*:

Filio Tuo

Debet ille quod surrexerit, tu quod nō cecideris

R.

Nata inter eos, qui *exarserūt sicut ignis in spinis*,

Man-

DEDICATORIUM ELOGIUM

Mansisti *Rubus* incombustus; (o)

Intacta flammis, illæsa spinis:

Et tamen in *Rubo Rosa* Rubens, (p)

Cui Deus naturæ, naturam imitatus,

Addidit folias

Doloris spinas.

Ne videlicet careres electorum privilegio

Cruce, quæ carebas *Peccati spinis.*

I.

Iridem te Jure dixero, nuntiam sedatæ *Ire*; (q)

Nunquam filiam *Ira*, quia conceptâ in gratia.

Cœlitus sortita es Mariæ nomen trisyllabum,

Ut tota etiâ ex nomine ad Trinitatē spectares.

Quando divinus spiritus Tibi obumbravit

Tricolor *Iris* effecta es, (r)

Mater, Filia, sponsa:

In unapersona, tres personâs triados depinxisti.

Errare illum non credo, qui Te nominat,

Complementum Trinitatis. (s)

A.

Arca Noetica (t)

Sublimis à terra, vicina lyderibus,

Cum mundi portares compendium, (u)

Mundi vitasti naufragium, (x)

Priusquâ cōcepta, æterno decreto inextinguibilis:

Nempe bajula Dei,

Qui ambulat super pennas ventorum.

Plura Tua nomina non quæro:

N. n.

DEDICATORIUM ELOGIUM.

Nunquam enim satis circumferberis, quæ es

Circumscriptio ejus, qui circumscribi non potest. (y)

Inscribo tamen Tibi

Amatorum Tuorum Conceptus, imò Tuos

Concepta sine labe, concipiens sine viro.

Dum illi tua scribunt Elogia, ego exscribo,

11° Maximum illis pariter & mihi

Tu Elogium es.

Illustratur à te, qui Te elucidat; laudatur,

Qui laudat: (z)

Et cui bene nominaris

MARIA.

Ei bene ominaris

MARIA.

ita cecinit. Do. Ludovicus Schoenleber. S. S.

Uol. D. Carniolus Labacensis.

Lele berringer. Vissinga. Raneyrista. In aculata.



A. B. Pet.

4. Jo. Bapt. Masculi S. J. Napolitanus: 7 pesnitev, tiskanih v Neaplju 1643.

5. Emanuel. Thesaurus Taurinensis: pesnitev v čast vsem svetim Jezusovim prednikom in sorodnikom, tiskana v Milanu 1652.

Če bi se morda ugotovilo celo to, da je kateri od teh tiskov sicer neznan ali vsaj ni ohranjen, bi bila Mayrova knjižica še toliko bolj dragocena; za nas pa je že tako dovolj zaradi Schönlebnove posvetilne pesmi, ki je po tej knjižici znana še v daljši obliki ter je nehala biti anonimna.

3. PRVO SLOVENSKO TISKANO PASTIRSKO PISMO

Z liturgičnim pozdravom novega mašnega obreda se končuje pastirsko pismo ljubljanskega škofa Avgušтина Gruberja, ki ga je svojim vernikom dne 3. decembra 1823 poslal za slovo pred odhodom na nadškofijski sedež v Salzburg.

Prisrčno besedilo tega po vsej verjetnosti prvega tiskanega slovenskega pastirskega pisma je docela prežeto z bibličnim duhom, ki ga izpričujejo številni dobesedni citati, ne manjka mu pa tudi prave dušnopastirske očetovske toplote.

Škof je hkrati s slovenskim pismom objavil tudi nemško (pa kot posebno bibliografsko enoto), ki je bilo predloga slovenskemu. Ker vemo, da je bil prof. Metelko osebni učitelj slovenščine škofa, ki se je potrudil naučiti se jezika svojih vernikov, lahko trdimo, da je tudi ta prevod šel skozi Metelkove roke, kakor je ugotovljeno za prevod apostolskega pisma Pija VII. in za poslovilno Gruberjevo pridigo 4. januarja 1824, kar je oboje izšlo tiskano.

Duhovnikom je Gruber pisal latinsko pismo, ki je sicer na enak način zgrajeno kakor pismo vernikom, a je njegova vsebina drugačna. V njem se svojemu »prezbiteriju« (kakor bi danes rekli) posebej zahvaljuje za složno sodelovanje pri širjenju Kristusovega kraljestva in v skrbi za vernike.

Ob objavi tega besedila, ki je dragocena priča uradne uporabe slovenskega jezika, se res lahko ponovno vprašamo in čudimo, da škofje na Slovenskem do 1823 niso čutili potrebe za tiskanim stikom v domačem jeziku s svojimi verniki. Začudenje je še večje, ker sta rokopisni pismi te vrste ohranjeni celo iz let 1665 in 1685. Škofa Sigismund Herberstein in Avguštin Gruber sta častni izjemi, ki sta bila tudi sicer bolj povezana s svojimi verniki: prvi prek akademije operozov, drugi kot katehet.

Z Gruberjevim naslednikom Antonom Alojzijem Wolfom se šele začne strnjena vrsta slovenskih pastirskih listov, kar so posnemali tudi drugi škofje na slovenskem ozemlju.

Prav posebno osvetljava dobijo ta dejstva ob Baragovem pastirskem pismu, ki ga je tiskanega izdal leta 1853, komaj 21 let po izidu njegove prve knjige v indijanščini ter 30 (!) let po izidu prvega slovenskega pastirskega pisma, več ko 400 let po ustanovitvi ljubljanske škofije.

Vsa tri Gruberjeva pastirska pisma hrani Narodni muzej v Ljubljani, slovensko pa tudi Semeniška knjižnica (v obsežni zbirki pastirskih listov) in NUK.

(Prim. Kidrič Fr., Zgodovina slovenskega slovstva 118, 122; isti: SBL I, 267, 312.)

AVGUŠTIN

po božji ino apostolskiga sedeža milosti ljubljanski škof, s. bogoučja doktor, njih cesarskiga kraljeviga apostolskiga veličastva djanjski dvorni ino skrivni svetnik

vsim vernim ljubljanske škofije zdravje ter škofji blagoslov ino žegen.

Sedem zame veselja polnih let je minilo, kar sim po božji previdnosti desiravno tolike visokosti nevreden, k vam za škofa prišel. Per tolikih perložnostih ste mi svojo otročjo ljubezen ino svoje serce do mène skazali: tako voljno ste moje opominovanje ino moje prošnje sprejeli ino spolnili, ki sim vam jih k vašimu zveličanju ob cerkovnih obhodih škofije oznanoval: veči del sim nad svojo preljubo čedo toliko žive vere ino toliko ognjeniga veselja k dobrim delam, ki iz vere pridejo, ino toliko pridnosti k božji službi hoditi najdel, da so mi svete vezi, ki so me s to škofijo sklepale, od dne do dne slajši ino slajši bile. Torej druge želje nisim imel, kakor per tej svoji ljubeznivi čedi svoje dni preživeti, ino v sredi med njo dne od smerti vstajenja perčakati, ktiri dan nas bo, kar vsi upamo, on ravno tako vsmileni, kakor pravični sodnik, odpustivši nam naše iz nevednosti ino slabosti storjene grehe zavolj svojiga odrešenja ino zasluženja v večno plačilo vzel.

Ali skrivna božja previdnost mi ni dala tega dozeleti. Desiravno nisim ne iskal ne perpomogel ne želel, me Bog, on modri gospodar človeških pergodb, ljuba čeda, od tebe pokliče, ino mi zošpersko (= salzburško) cerkuv vladati zroči. Cerkvni poglavar, namestnik Jezusa Kristusa, me je po željah našiga premilostliviga ino bogaboječiga cesarja poklical, v čimur morem s ponižnim sercam božje povelje spoznati, torej greh bi se bilo vstavlati.

Torej ločim se od vas, ljube ovčice, v zadnič, de sim vaš škof, vas žegnam.

Z odkritim sercam vam govorim, moje serce je polno ljubezni do vas (2 Kor 6, 11).

Vi ste mi priča, de sim od svojiga prihoda med vami spreobernenje k Bogu ino vero v našiga Gospoda Jezusa Kristusa zvesto oznanoval (Apd 20, 21): de nisim z visoko besedo ali s človeško modrostjo oznanovat vam božji evangelij k vam prišel (1 Kor 2, 1—4); zakaj Jezusa Kristusa, ino tega križaniga,

drujiga nisim vedel. Na skazovanje Duha, na resnico ino moč božjiga uka sim svoje govorjenje terdil, ne na lepe besede človeške modrosti, de bi tudi vaša vera ne bila v človeški modrosti, ampak v božji moči (1 Kor 2, 5). Iz serca sim govoril ino Boga hvalim, ki so serca v njegovih rokah, de je mojim besedam tudi do serc priti dal. — Ino zdaj vas Bogu perporočim ino besedi njegove gnade, njemu, ki je mogočen zadosti, vas pokrepčati ino vam delež dati med vsimi svetimi (Apd 20, 32). Bodite terdni v veri ino prepričani, da se katoliška cerkuv s sredo edinosti z rimsko cerkvijo sklenena do konca sveta v svojim uku ne more spremeniti. Vedno mislite, de ste tujci na zemlji; zakaj nimamo tukaj stanovitnega prebivalša, ampak prihodniga išemo (Hebr 13, 14). Ne tvezite svojiga serca na časne reči, da bi svojo srečo v njih iskali; zakaj svet prejde ino vse njegovo poželenje ž njim vred; kdor pa božjo voljo stori, ostane vekomaj (1 Jan 2, 17). Uživate, če narprej božjiga kraljestva ino njegove pravice išete, s čistim ino Bogu hvaležnim sercam, kar vam nebeški Oče perverže (Lk 12, 31), ino ne pozabite dobrotlivim biti ino podelovati; zakaj taki darovi so Bogu prijetni (Hebr 13, 16). Dajte vsakimu, kar mu gre: komur dajca, dajco; komur col, col; komur strah, strah; komur čast, čast (Rimlj 13, 7). Bodite pokorni svojim duhovskim pastirjam, ino poslušajte jih; zakaj nad vašimi dušami čujejo, ino bodo od njih odgovor dajali. Glejte, de z veseljam to store, ne pa zdihovaje; zakaj to bi ne bilo dobro za vas (Hebr 13, 17). Zvestobe pokoršine ino ljubezni do cesarja, čigar oblast je od Boga, se nikol ne spozabite; od Boga postavljeni gosposki morete zavolj vesti pokorni biti, ne le zavolj strahu (Rimlj 13, 5). Ne utrudite se dolžnost svojiga stanu spolniti, ki vas je božja previdnost vanj djala. Bog deli talente, ki si gre zveličanje ž njimi perdobiti, po mnogo med hlapce, vsakimu po njegovi moči (Mt 25, 15); ali ojstro hoče od vsaciga, de po svoji moči s prejetimi talenti perdobljuje, vsaki po meri božje posodbe. Svet bodi vaš zakon, ino po božji volji; ohranite božjo gnado tega svetiga zakramenta natanjko po obljubi, ki ste si jo vpričo katolške cerkve pred Boga storili: sveto ino po božji volji redite ino učite svoje otroke; Bog bo vaših otrok duše, leto nar dražji vam zaupano stvar iz vaših rok hotel: sveto ino po keršansko ravnajte s svojim bližnim, vse po nauku našiga zveličarja, vse po duhu keršanske ljubezni. Pridni bodite per božji službi, radi ino iz serca molite, radi ino po vrednim prejemaite svete zakramente, ino zvesto spolnujte cerkovne zapovdi, de se v veri uterdite ino moč zadobite, grešno nagnenje ino skušnjave premagati. Duh je sicer voljin, pa meso je slabo; torej čujte ino molite, de v skušnjavo ne padete (Mt 26, 41).

Moja, vašiga pastirja, dolžnost, ino moje do vas ljubezni polno serce me permora, preden se od svojih ljubih ovčic ločim, še nektire svareče besede v tiste oberniti, ktiri oslepleni od posvetne modrosti, ki je po besedah svetiga Pavla nespamet pred Bogam (1 Kor 3, 19), nauk od Kristusoviga križa, to božjo moč nam, ki bomo zveličani, zaničujejo (1 Kor 1, 18) ali ktiri vtopljeni v gerdo poželenje nočejo cerkvenim zapovdim pokorni biti, ino torej tudi Jezusovim ne; kaj! ktiri clo naravnost od Boga dane zapovdi s pregrešnim življenjam prelomljujejo. V očeta vse luči zdihujem, od ktiriga vsak dober dar pride (Jak 1, 17), de bi vam mreno spred oči odvzel, ktira vam resnico zakriva; de bi pregrešne vuži (vezi) raztergal, ki je vaše serce v njih, de se ne vdaste resnici, tudi sija naj vam. Opominjam vas z očetovim sercam, po edini pravi luči, ino ta je Jezus Kristus, hrepenite: v njegovim ino njegove svete cerkve uku le prave modrosti išite: po duhu živite ino ne ravnajte po mesenih željah (Gal 5, 16): zakaj kdor v meso seje, bo od mesa pogubljenje žel, kdor pa v duha seje, bo od duha večno življenje žel (Gal 6, 8). Od vas grede vam ponovim, kar sim vam tolikrat z besedo rekel: K zveličanju nam le tri reči ostanejo: vera, upanje, ljubezen; nar veči med temi je ljubezen (1 Kor 13, 13).

Ino zdaj, ljuba čeda, te v zadnič, de sim tvoj škof, blagoslovim ino žegnam. Od tebe po telesu, tode po duhu per tebi (Kol 2, 5), te bom neprenehama pomnil v svoji molitvi k Bogu. Tudi ti meni pomagaj s svojo molitvijo, de bom tudi jez bogat z vero, upanjem ino ljubeznijo, ino de, drugim pridgovaje, sam zaveržen ne bom (1 Kor 9, 27). Daj nam Bog vsim sodni dan stati na desnici

božjiga sodnika, ino iti nam v neizrečeno večno veselje, ktiriga je tistim, ki ga ljubijo, perpravil (1 Kor 2, 9).

Milost Gospoda našiga Jezusa Kristusa, ino ljubezen božja, ino deležnost svetiga Duha bodi z vami vsimi (2 Kor 13, 13).

Dano v Ljubljani tretji dan Grudna 1823.

Avguštin, škof

4. SLOVENSKA IMENA SVETOPISEMSKIH KNJIG

Postila (= razlaga) prvih 14 knjig sv. pisma stare zaveze, ki jo je napisal Nicolaus de Lyra, je ena najlepših ilustriranih inkunabul Semeniške knjižnice v Ljubljani. Ker pa je ta zvezek le prvi zvezek celotnega dela, nima letnice natisa na koncu in je zato ušel popisu inkunabul (Gspan-Badalić, Inkunabule v Sloveniji, Ljubljana 1957). Lepa beneška vezava (enaka tisti, ki je v om. delu na prilogi XXX) razodeva starost knjige in postavlja njen natis v zadnjih 20 let 15. stoletja.

V to knjigo si je neznan pisec vpisal na zgornji rob («žive pagine») nemška in slovenska imena prvih knjig sv. pisma:

Prva Mojzesova knjiga: Genesis	Das Gescheppf Tega Ztworweyna
Druga Mojzesova knjiga: Exodus	Des auß ganges der Kynder von Israhel Tega odneyscheyna tich otrukh iß IJrail
Tretja Mojzesova knjiga: Leviticus	Der Brister Tech mafnykou
Četrta Mojzesova knjiga: Numeri	(brez napisa, a se pojavi pri naslednji)
Peta Mojzesova knjiga: Deuteronomium	Der Zall Tyga tschizlla
Knjiga sodnikov: Judicum	Der Richter Te Zodbæ
Prva kroniška knjiga: Paralypomenon	(Nemško ime nejasno) Tega odgowora

Vsa imena je pisal isti pisec, ki je v knjigo vpisal še več drugih latinskih opomb. Storil je morda to kmalu po natisu knjige, vsekakor pa pred letom 1619, ko se je kot lastnik na platnico podpisal ljubljanski Hrenov generalni vikar protonotar Adam Sontner (gl. njegov podpis objavljen v nav. Gspanovem popisu na str. 356. V zvezi s tem lahko popravimo branje tega napisa na str. 355: Sontner je bil kanonik stolni pridigar in katehet — Canonicus et Ecclesiastes ordinarius, ker v tisti dobi ni bil vsak mašnik hkrati tudi pridigar in ker je taka služba redno ena izmed kanoniških služb.)

V Gspanovem popisu inkunabul so podobna slovenska imena zabeležena še iz nemške biblije, ki je bila prej v stiškem samostanu (št. 123): Tega Satzetgekha, Tech otrokh IJrael, Tech Meschnikhiue, Tega Zeijla, Tega Soda, Tech kralov, Gauoriena alle Paiſtunge. Datirana so v prvo polovico 16. stoletja (nav. delo str. 75), a po videzu pisave bi mogli biti semeniški primer starejši.

Slovenska imena za posamezne Mojzesove knjige so nekaj posebnega zato, ker so od Dalmatina naprej vsi prevajalci biblije po nemških predlogah te knjige preprosto šteli: Prva, druga itd. Mojzesova knjiga, niso jih pa označevali po vsebini kakor Vulgata in romanski prevodi.

Oba primera vpisanih imen najbrž odkrivata drugačno tradicijo, ki je starejša od prve slovenske tiskane biblije in ki gre vzporedno z drugimi oblikami tradicije v slovenski cerkveni praksi (prim. Kidričevo razpravo »Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613 [1699]« v Bogoslovnem vestniku 3 [1923] 149—169). Še ob koncu 18. stol. namreč beremo v Japljevi bibliji podobna imena, vendar le kot pojasnilo glavnim naslovom, prevzetim po Dalmatinu: Perve Mojsesove bukve imenovane Genesis ali stvarjenje; Exodus ali Ishod, Leviticus ali Levitovska postava, Numeri ali Shtivila, Deuteronomium ali Ponovljenje te Postave.

Pozneje se je izgubilo še to pojasnilo in tako zdaj prve knjige sv. pisma zgolj razumsko le še štejemo; tudi pri liturgičnem branju poslušamo le številke namesto vsebinske oznake. Morda bi bil zdaj čas in priložnost, da bi v skladu z našim predprotestantskim izročilom uvedli spet »Berilo iz knjige stvarjenja« in podobno. Suhoparne knjižničarjeve ugotovitve bi tako mogle osvežujoče poseči v bogoslužno življenje.

Marijan Smolik

Alexander Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Theologische Perspektiven), Patmos, Düsseldorf 1969, vel. 8^o, 116 strani.

V jubilejni št. BV, kjer se ne oziramo le nazaj, ampak tudi naprej (pravzaprav se naj človek le zato ozira tudi nazaj, da bi čim učinkoviteje hodil naprej), je dobro opozoriti na knjigo, ki govori o prihodnji teologiji kot »dialoški«. Napisal jo je učenec K. Rahnerja A. Gerken, sedaj lektor dogmatične teologije na frančiškanski visoki šoli v Münchnu.

Zoper svojega učitelja K. Rahnerja trdi A. Gerken, da je pojem anonimnega krščanstva »zvodljiv, ker nas more zavesti v mnenje, da Kristusov misterij (Christusereignis) za pojem vere sploh ni važen in kakor da bi mogla biti dana »implicitna vera« kar tako brez Kristusa. (Prim. str. 4). Dalje trdi Gerken, da je Rahnerjev »Hörer des Wortes« gledan preveč le z antropološkega vidika (str. 7 sl.). Gerkenu se zdi, da Rahner pri učlovečenju in odrešenju sveta po Kristusu tudi ne upošteva dovolj osebnostnega uresničevanja notranjega preobrata, ki ga mora človek dejavno sprejeti nase, če naj bo odrešen tudi subjektivno. Saj vendar z učlovečenjem človeška zgodovina ni kar tako sama po sebi postala zgodovina Boga, kakor hitro se je učlovečenje izvršilo — s tem samim odrešenje ni bilo kar tako že izvršeno. Saj je treba upoštevati tožbo sv. Janeza, da Kristusa »njegovi niso sprejeli« (Jan 1, 11). Križ je znamenje za dejstvo, da »svet« Kristusa ne mara sprejemati, ali ga vsaj težko sprejema. »In ali se ta neuspeh (Scheitern) v zgodovini verujočih ne nadaljuje pri pričevanju Kristusovih učencev? Gotovo ve kristjan, da je njegov Gospod vstal in da je torej zmagovavec. Ali pa ve to drugače kakor v temini vere in torej na tak način, da je oblika križa tudi oblika njegove vere v vstajenje?... Učlovečenje ne stoji kot nekaj dogotovljenega za nami, tako da bi se mi kar nedejavno nanj sklicevali ali da bi se mogli z njim pomirjevati (češ, »navsezadnje se nič ne more končati v nesmiselnosti!«); učlovečenje marveč stoji še vedno pred nami kot poziv: ali hočemo pripadati tistim, ki ne verujejo in ki jih vogelni kamen Kristus zdrobi, ali pa k tistim, ki verujejo in katerim je Kristus v zveličanje. Pismo Hebr argumentira vedno s stališča preteklosti stare zaveze na dokončnost v Kristusu ustanovljene nove zaveze. Toda to ne izključuje, da bi tudi kristjani ne mogli več biti ogroženi v zveličanju, marveč da ob odklanjanju Kristusa »ne preostane nobena daritev za grehe« (Hebr 10, 26). Pisec ima torej stvarnost Kristusa pred seboj in ne za seboj. Sebe in svoje poslušavce postavlja v zgodovino... Dokončnost odrešenja v Kristusu pomeni zadnji, eshatološki poziv, ne pa gotovost« (56 sl.).

Zelo važno je, da upoštevamo konkretnost človekove zgodovinskosti — te konkretnosti po Gerkenovem mnenju K. Rahner ne upošteva dovolj jasno in prikazuje zato učlovečenje kot nekakšno sebi zadostujočo metafizično faktičnost, kot nekaj nedialoško-dogotovljenega. Dejansko pa bi bilo treba, pravi Gerken, videti v inkarnaciji nekaj, kar je po svojem bistvu takšno, da nas srečuje in nas poziva v smislu Pascalovega izreka: »Do konca sveta bo trajal Kristusov smrtni boj, ne smemo torej dotlej spati.« Naj se ne trudimo, kako bi našli formule (»anonimni kristjani« in podobno), s katerimi bi čim bolj mogoče mogli vse ljudi prišteti med »zveličane«. Naloga nas kristjanov je namreč v tem, da tisto poslanstvo, ki smo ga dobili od Kristusa, res izpolnimo. »Kristjani so priče v zgodovini, ne sodniki nad zgodovino. Tisto, kar vsekakor morejo izvrševati s svojim pričevanjem v zgodovini, je, da bodo tudi priče prihodnje božje sodbe (prim. Mt 19, 28 par; 1 Kor 6, 2). Teologija ima med drugimi silami v Cerkvi nalogo, da ohranja to pričevanje v zgodovini čisto in mu daje obliko, katero pri vsej »pohujšljivosti« in »nespameti« tega pričevanja konfrontira z vsakokratno sedanostjo« (57). Dokler zgodovina še traja, stojimo poltemi theologiae crucis in s tem v dialektični napetosti povedkov, katerih združljivosti ne smemo nivelizirati... da bi jasno zvedeli za združljivost vsezveličavne božje

volje z dejstvom dejanskega zveličanja tega in tega človeka«. Šele konec zgodovine bo mogel pokazati, kako sta v Bogu združeni in potrjeni obe trditvi: za zveličanje se zahteva vera — Bog hoče, da bi se zveličali vsi ljudje. (58)

Res je, vemo, da je bil Kristus ne le križan, marveč da je tudi vstal — da torej božje zmage v svetu ni treba šele izbojevati, saj jo je Kristus že izbojeval. Toda: za to zmago vemo samo v veri in zato še enkrat v znamenju križa. Oznanilo o vstajenju ima torej za nas obliko obljube, ne toliko obliko zavarovane posesti, kajti v »upanju smo bili odrešeni« (Rimlj 8, 24). Naša teologija je še teologija križa, teologija »viatorum«, ki ve za napetost med nebom in zemljo, napetost, ki jo predstavlja križ. In pri tem se napetost še okrepi z našim grehom, ki nas kljub vsej gotovosti glede Kristusove zmage vedno znova obtežuje... Ali moremo torej vedeti za uresničenje zaveze med Bogom in človekom, ne da bi omenili dialektiko greha in sprave, ne da bi omenili Kristusa in njegov križ kot trdno točko, okoli katere se vse vrtili? (Str. 59.)

Oznanilo nove zaveze pove, da človek iz sebe nima nobene možnosti, da bi spet povezal raztrgano vez med seboj in Bogom. Za spravo z Bogom ne zadostuje, da človek hoče le živeti v smeri k polnosti bitja, ki smo mi sami in ki nas obdaja kot zastrto v skrivnost. Človek se marveč mora dati odrešiti Kristusu. Zaveza med Bogom in človekom se ne more uresničevati na zgolj humani ravni človekovega odločanja brez Kristusovega križa in vstajenja. — Kako Bog uresničuje zveličanje nekristjanov, to je šele drugotno vprašanje. Prvo mora ostati: ali kristjan svoje poslanstvo spolnjuje in ali oznanja Kristusa, križanega in vstalega. In teologu ne pripada naloga, da bi »upravljaj« zveličanje ljudi — to je božja stvar — pač pa naloga »oskrbnništva« glede »mysteria Dei«, glede božje besede. »Kristjan mora pričevati ne preprosto za nadzgodovinsko univerzalno zveličavno božjo voljo, marveč za konkretno, zgodovinsko pot, katere se ta vsezveličavna božja volja drži... Ne gre za popolno in neizpodbitno dokazovanje, marveč za to, da kristjan v zvestobi pričuje za nekaj, kar ni že samo po sebi razumljivo... Pavel imenuje kot edini razlog za krščansko eksistenco Kristusa samega, ne pa to, kar K. Rahner (kakor da je krščanstvo le razločni povedek tega, kar človek nejasno v konkretno izvrševani pristno človeški existenci že tako in tako doživlja)... In če ne imenujemo Kristusa tudi izrečno, se zdi, da je mnogo razlogov za to, da bi ne bili kristjani« (str. 61).

Gerken meni, da K. Rahner tudi na »tehnicizem« naše dobe gleda preveč optimistično. Pa tudi na ateizem. Čeprav Gerken pripominja, da Rahner na ateizem vendarle gleda včasih tudi v zelo »temnih barvah«, npr. v Sacramentum mundi I, 382, kjer pravi, da je »ateizem epohalno najbolj razločna in najsilnejša podoba greha na svetu«. Seveda pa ne smemo v takšnem primeru gledati na greh individualistično. A Gerken misli, da je narobe, če za »rešitev« ateistov navajamo »fidem implicitam«; upanje za ateiste kakor za nas kristjane je namreč, pravi Gerken, božja bližina človeštvu po Kristusu in v njem. Če v kakem času močnejše doživljamo »zapuščenost od Boga«, je to za nas poziv k deležnosti pri lastni Kristusovi zapuščenosti od Boga — to je edini odgovor vere na to izkustvo, ki ob napačni interpretaciji vodi v ateizem. Pri vsem pa je naša dolžnost, da ne oznanjamo le existenco Boga, marveč zgodovinsko božje delovanje v Kristusu (66 sl.). Gerken se zdi, da more biti za dialoški spoprijem z ateisti bolj uspešen Jezusov lik kakor pa vprašanje o »absolutni bodočnosti« (K. Rahner, Schriften VI, 80—82 itd.) ali pa prizadevanje, da bi »nedoumljivi skrivnosti«, s katero smo vsi obdani, skupaj z ateisti dali ime »Bog« (67 sl.).

Dalje izraža Gerken pomisleke glede Rahnerjevega opisovanja razodetja in vere. Zdi se mu, da Rahner zlasti enega ne upošteva dovolj: osebnostno komunikacijo, ki je vendar nekaj konstitutivnega za zgodovino in za razodetje. In kljub prizadevanju, da bi ne prikazoval vero le kot »imeti za resnico«, se Rahnerju — tako trdi Gerken — ne posreči, da bi podal pravi osebnostni pojem verovanja: ali ostane pri njem vera vendarle vera v neki stavek (Satzwahrheit), ali pa se — ob preskočitvi dejanja dialoške predanosti v besedi navzočemu Kristusu — prelevi v dejanje brez predmeta, v sprejem transcendentne, nepred-

metnostne skrivnosti. S tem nastane enostranost: Učlovečenje se v dejanju vere ne zdi spoznano v svoji smiselnosti, marveč je sprejeto le kot dejstvo. In vendar vera ni takšno dejanje, ki bi ne imelo nasproti stoječega »Ti«. Vera je namreč vedno odgovor na božji klic, ki ga posreduje Kristus. Celó »fides implicita« mora biti tako pojmovana, da vidimo, kako živi Bog kot luč, življenje in resnica na neki način stopa nasproti človeku v takšnem duhovnem gledanju, ki na neki način ve za poziv s strani Kristusovega »Ti« — le da si pri tem človek ne daje vedno pojmovnega obračuna o tem procesu (73).

Rahnerjeva teologija je, trdi Gerken, premalo kristocentrična. Kristus se pri Rahnerju pojavlja kot nekaj, kar je z ene strani mogoče izvajati iz horizonta nadnaravnega eksistenciala in integrirati v ta eksistencial, tako da Kristus navsezadnje vendarle konkretno spada k antropološkemu a priori; z druge strani pa se v tej perspektivi kristološko posredovanje v smeri k Bogu zdi kot nekaj, kar je odveč. Dejansko pa bi krščanska teologija morala človeka res gledati v kristološkem horizontu. Iz Kristusovega vstajenja so ob prikazovanjih poveličanega Gospoda Jezusovi učenci bili deležni izkustva, da se je Bog v svoji ljubezni za večno obrnil k človeštvu in njegovi zgodovini — seveda pa mora človek na ta božji nagovor tudi svobodno odgovarjati (74). Ne moremo z Rahnerjem gledati na učlovečenje najprej kot na primer z milostjo obdarjene človečnosti sploh; učlovečenje božjega Sina, tisto učlovečenje, ki pride v smrti in vstajenju do spolnitve svojega smisla, moremo razumeti le kot svobodno, dialektično-personalno dogajanje, ne pa kot takšen zgodovinski dogodek, ki ga že nekako pričakujemo in sprejmemo kot takega in ga moramo nato kot takega tudi razumeti in razložiti (75).

Vstali Kristus je utemeljitelj apostolata, je naročilo za pričevanje in za oznanjevanje. Zadnji temelj oznanjevanja vere in Cerkve ni kerigma; kerigma sama ima namreč svoj nosilni temelj v stvarnosti vstalega Kristusa samega. Oznanjevanje pa ni le navajanje golih dejstev, pa naj bi to bilo tudi Kristusovo vstajenje; gre namreč za nekaj medosebnostnega. Biti mora omogočeno razumevanje Kristusove skrivnosti. Zato morajo oznanjevanju Kristusove smrti in vstajenja biti pridružena dejanja nesebične ljubezni — v tem obstoji jedro tega, kar Jezusovo naročilo zahteva od učencev. — Kristijan mora obenem na praktičen način in izrečno izpovedovati, da Bog tudi v svetnem področju na določenih mestih zgodovinsko deluje v moči poslanstva, ki izhaja iz dogajanja v Kristusu. Če kristijan tega več ne izpoveduje, marveč pozna božje delovanje le še nenazorno, torej ne v horizontu Kristusove izvolitve in njegovega naročila, ki pravi, da naj učenci oznanjajo svetu Kristusovo skrivnost, potem nima nič več tistega, kar nova zaveza imenuje vero (85—87).

Moč Jezusove enote z Očetom se je izpričala v njegovem vstajenju od mrtvih; z Jezusovim vstajenjem je eshatološko odrešenje seglo v našo zgodovino. Jezusovo vstajenje je pri dogodku v Kristusu (Christusereignis) nekaj bistvenega; je krona in dokončnost zgodovinsko doživljanega dialoga med Očetom in Sinom, in sicer v takšni obliki, da ta dialog, ta »mir z Bogom«, v Svetem Duhu, ki je bil poslan, stoji odprt za vsakogar, če le hoče kot grešnik ob spoznanju svoje razklane svobode v veri sprejeti podaritev tiste ljubezni, ki ga bo osvobodila k ljubezni (91). Konkretno uresničenje odrešenja v posamezniku (seveda vselej v povezavi z občestvom) je možno le s preoblikovanjem človekove temeljne eksistencialne usmerjenosti. Vse plasti sv. pisma nove zaveze se skladajo v tem, da se more vstop v božje kraljestvo (ki je vedno povezano z osebnostno svobodnostjo) izvršiti le s spreobrnjenjem: človek se mora odpovedati svoji samozadostnosti in se odpreti za dar deležnosti pri dialogu med Jezusom in njegovim Očetom (prim. Rimlj 8, 15; Gal 4, 6 sl.) — le tako je človeku dosegljiv mir z Bogom. Jezus je edina pot — ta trditev je vsebovana tako v indirektni kristologiji Jezusovega oznanjevanja samega, kajti njegov odnos do Boga omogoča učencem vero, kakor tudi v izrečni kristologiji pri Pavlu in Janezu. Jarek preobrata, spremenitve temeljnega eksistencialnega razpoloženja, leži med konkretno človeško stvarnostjo in tistim dostopom v božje kraljestvo, ki ga posreduje Jezus. Za krščansko oznanjevanje je torej nevarno, ako brez upoštevanja zahteve po »Spreobrnite se!« v vsaki

»dobri volji« vidi neizrečeno in anonimno stvarnost verovanja. Preobrat v verovanju je nekaj globljega kakor pa obrat k človeškemu razumevanju samega sebe. Čeprav ima božja milost gotovo širnejše dimenzije kakor beseda Cerkve, se vendar tisti, ki imajo nalogo oznanjevanja, ne smejo izmikati z ravnine tega, kar je bilo njim zaupano, torej z ravnine besede, na ravnino nečesa nenazornega. Oznanjevalec torej ne sme tam, kjer človek na ravni besede in veroizpovedi ne sprejema Kristusa, eo ipso zahtevati, da ga stvarno (tj. aninimno) vendarle sprejme; kajti v tem primeru bi Kristusova beseda ne bila vzeta resno — kerigma bi izpuhtela v načelno neoprijemljivo raven ali »horizont« in zahtevi po eksistencialnem preobratu k veri bi bil vzet njen pristni pomen (91 sl.).

Pa tudi za človeka, ki že veruje, ostane klic k spreobrnitvi, k preobratu, še akuten. Kajti zmaga nad grehom po veri v Kristusa ni nikak punktualni dogodek in se torej s krstom še ne zaključi, marveč se transtemporalno razteza prek celote kristjanovega življenja. Oduščanje grehov je zato vedno znova potrebno v krščanskem življenju. Kristjanu je to oduščanje v zakramentalni navzočnosti Kristusovega dogajanja zagotovljeno zlasti s tem, da Cerkev v Kristusovem imenu kristjanu, ki svoje grehe obžaluje, to oduščanje izrečno podeljuje (92).

Centralna naloga oznanjevanja in s tem teologije mora biti danes kakor na začetku: slikati pred očmi ljudi Kristusa kot križanega (Gal 3, 1; prim. 1 Kor 2, 2); oznanjati misterij božje ljubezni, katerega žar veličastno sije v noči križa. Po »antropološki« preokretnici je torej treba danes na znanstveni teološki ravni spet izvršiti kristološko preokretnico. Samo ta more združiti biblično, dogmatično in kerigmatično teologijo tudi na znanstveni ravni spet v enoto. Samo s takšnim eksistencialno in teološko izrazitim, refleksivno izvršenim preobratom (spreobrnitev) k Kristusu more Cerkev biti obvarovana pred tem, da ne bi zapadla v ekleziološko introverzijo »ogledovanja same sebe« in da ne bi z druge strani od samega »dialoga s svetom« pozabila, kaj je pravzaprav njena naloga: oznanjati temu svetu v vsakokratnem času Jezusa Kristusa, ki je »včeraj in danes, isti tudi na veke« (115).

Morda bo ob tem navajanju vsebine Gerkenovega dela kdo mislil, da gre za napad na teologijo K. Rahnerja sploh. Takšna misel bi bila pač na napačni poti. Saj v ozadju za vsem Rahnerjevim delom stojijo navsezadnje prav isti nameni, kakršne izraža Gerken. In menim, da bo Gerkenova knjiga naravnost v pomoč tistim, ki radi hodijo v šolo k Rahnerjevim, včasih zapleteno pisanim, a v resnici globokim delom, ob katerih se more človek spet in spet obogatiti za kako globljo perspektivo. Znano je, da je dokaj ostro kritiko na račun nekaterih Rahnerjevih misli izrekel tudi npr. Hans Urs von Balthasar, ki bi ga mogli v nekem pogledu imenovati Rahnerjevega prijatelja; a s tem ni hotel in tudi dejansko ni postavil v senco tisto odlično mesto, katerega danes zavzema v svetovni teologiji K. Rahner. Navsezadnje takšna kritika Rahnerjevim intencijam le koristi; posebno pa koristi tistim, ki njegova dela ne le hvalijo, marveč tudi vestno preučujejo. Zato pa bo naši fakulteti v veselje npr. tudi to, če bo kak naš študent v znanstveni tezi čim bolj obdelal kako osrednjo misel v teologiji K. Rahnerja.

Anton Strle

Louis Sintas S. J., *Pluralisme dans l'Église*, Ed. Prière et vie, Toulouse 1968, 165 str.

Skoraj bi dejali, da se danes o duhovnikih preveč piše. Samo v Franciji je med 1960. in 1966. letom izšlo 92 knjig, ki se ukvarjajo s problemom duhovništva v današnjem svetu. Tudi Sintasova knjiga je knjiga o duhovniku. Vendar Sintas ne išče rešitve v socioloških pogojh današnjega časa, ampak skuša najti rešitev v poglobljeni teološki proučitvi duhovnikovega položaja v družbi. Predvsem avtorju ni toliko do družbe, v kateri duhovnik mora živeti, njemu gre za vprašanje, zakaj se duhovnik znotraj Cerkve, ki naj bi bila družba kateksohen, ne znajde in zakaj se prepad med duhovnikom in laikom ne

zmanjša. Sintasa se vprašuje še dalje: kje je vzrok, da se svet odtuja ver. Po zgodovinskih raziskavah je ugotovil, da se je duhovnik odtujil laiku in hkrati tudi svetu. Nehote se je navzel miselnosti stoletij, da je Cerkev klerikalna institucija in da je svet nujno razdeljen na klerike in laike. Seveda je bila tega kriva stoletna vzgoja v semeniških, ki je duhovniku naravnost pomagala, da je v življenju vzgajal mesto prvega in to mesto hotel za vsako ceno obdržati. Zato pa se v današnjem svetu ne more več znajti. Izrinjen je iz družbe, v kateri se je počutil v prejšnjih časih kot nekdo, ki odloča in ga vsi morajo poslušati. Prepad med laikom in klerikom je postal tako jasno viden, čeprav je ta prepad že od nekdaj obstajal. Namesto da bi duhovnik gradil svojo osebnost na krstu, saj je prej kristjan in šele mnogo pozneje duhovnik, je pozabil na krst, ki ga povezuje s celotnim božjim ljudstvom. Pozabil je na Avguštinovo reklo: Za vas sem škof, toda z vami sem krščen. Zato je nujno potrebno graditi na krstu svoje duhovništvo. Vedno se mora duhovnik zavedati, da je po krstu član božjega ljudstva, ne pa, da je kot duhovnik dobesedno »vzet iz božjega ljudstva«.

Protiutež takšnemu duhovniku je v polpretekli dobi bila katoliška akcija, ki pa se je spet izrodila in postala totalitarna in absolutistična. Med francoskimi študenti v katoliški akciji je nastala krilatica: »Mi smo Cerkev v svojem okolju.« Posledica tega je bil neuspeh evangelizacije. Sveti Duh se pač ponorčuje iz vseh tistih prizadevanj, ki ne temeljijo na ponižnosti in ljubezni.

Koncil postavlja Cerkev v svet, nastal je nov pojem »kristjanov v svetu«. Kristusova beseda: »Ne prosim, da bi jih vzel s sveta,« velja duhovnikom in laikom. Duhovniki in laiki so »kristjani v svetu«, posvečeni za oznanjevanje evangelija.

Odtod izvira novo spoznanje pluralistične enotnosti v Cerkvi. V dobi medplanetarnih poletov je postal svet majhen, a še vedno človeški. Človek se ni spremenil, le spoznal je, da je ob njem še kdo drug, ki je tudi človek, čeprav drugače gleda na svet. Tako je stopilo človeštvo s tem spoznanjem v novo dobo pluralistične enotnosti. Pluralizem je miselnost, ki vidi v razlikah del resnice, ki manjka resnici do njene polnosti.

Cerkev se je znašla v tej pluralistični dobi. Pluralizem mora uresničiti v svoji sredi in obenem pomagati svetu do pluralistične enotnosti. V svoji sredi bo uresničila to enotnost v poglobljenem pojmovanju evharistične skrivnosti. Doslej je bila naša pozornost vse preveč osredotočena na spremenjenje, videli smo le transubstanciacijo, nismo pa hoteli videti, da je tisti, ki je rekel, »to je moje telo«, tudi rekel, »ki se daje za vas«, in naročil, »to delajte v moj spomin«. Le tako postane evharistija dajanje s Kristusom. Ni več nekaj statičnega, omejenega na prostor in osebo, ampak je dinamična sila, ki zmora spremeniti mišljenje ljudi, posebej tistih, ki so božje ljudstvo. Kristus, ki je v meni, se daje drugim. Isti Kristus je v nas vseh. Torej ne more biti več prepada med duhovnikom in laikom, med Cerkvijo in svetom. Toda treba je živeti evharistično. Cerkev je po koncilu obnovila svoje bogoslužje. Prav to spoznanje pluralističnega gledanja na človeka, je omogočilo novo, v bistvu le obnovljeno liturgično življenje iz prvih krščanskih časov. Duhovnik še vedno ostane vodja liturgičnega slavlja, toda ko se hkrati veča vloga božjega ljudstva v liturgičnem slavlju, se manjša vloga duhovnika; čeprav še ostaja vodja, vendar to ne velja več ekskluzivno, temveč skupaj z božjim ljudstvom obhaja evharistično skrivnost. Tako bo prav liturgija tista, ki bo duhovno prerodila božje ljudstvo duhovnikov in laikov in pripeljala k toliko zaželeni in edino možni pluralistični enotnosti znotraj Cerkve in obenem ustvarila pogoje za plodno sodelovanje z vsemi ljudmi dobre volje.

Avtor, ki je jezuit, nikakor noče zavreči načela hierarhičnosti v Cerkvi. Hierarhija je božjeppravna ustanova. Toda v evharistični skrivnosti se avtoriteta Cerkve hrani ob Kristusovi avtoriteti, iz nje tudi izvira pokorščina, ki jo avtor posrečeno imenuje evharistično pokorščino.

Naloga je velika in težka: uresničiti enotnost v Cerkvi in po njej enotnost sveta. Kaj storiti, se sprašuje avtor. Začeti je treba in upati, da se rodi to, kar se nam zdi, da je nemogoče.

Dodajmo, da upamo doseči nemogoče prav v obnovljenem bogoslužju. Treba pa je mnogo študirati, premišljevat in moliti. Znamenja časov ne smemo prezreti. Ni rečeno, da je avtor povedal vso resnico, priznati pa moramo, da je odkril marsikaj novega, kar nam bo pomagalo odkriti »svojo resnico«. Kriza Cerkev je danes dejstvo. Kriza je nekaj, kar ne traja vedno, to je v njeni naravi. Ali ni pluralistična enotnost v Cerkvi tista sila, ki bo premagala ovire na poti k obnovljenemu krščanstvu po obnovljeni liturgiji, v kateri je evharistija in evharistično slavlje središče vsega bogoslužja?

Jože Rajhman

Kartuzijanci. Po francoskem izvirniku priredil D. N. Izdala in založila 1969 kartuzija Pleterje. 64 strani besedila in 22 listov fotografskih posnetkov v dodatku; med besedilom zemljevid kartuzij pa več risb in načrtov.

Vsebinsko te knjižice dobro oznanjajo že podnaslovi: ustanovitev reda, način življenja, pomen kartuzijancev v Cerkvi, kartuzijanci na Slovenskem. Vsako poglavje je obdelano na podlagi izvirnih dokazil in še dobro podprto s ponazorili. Opisovanje je kar moč kratko in omejeno na najznačilnejše in bistvene poteze. Zato seveda ne more odpirati nobene problematike. Kolikor se le ozira nanjo, kakor npr. v dodatku, kjer postavlja vprašanje: Čemu kartuzijanci? — odgovarja zgolj z uradnimi mnenji papežev Pija XI. in XII. Glavni smisel obstanka kartuzije Pleterje v naši socialistični družbi vidi naš opis (str. 64) v tem, da z molitvijo pomaga Cerkvi, da se v tem svetu aklimatizira. »Rešitev — tako pravi — pa brez dvoma ni samo v aktivizmu, rešitev je predvsem v molitvi«. Misel je vsega upoštevanja vredna in prav je, da je nam predložena v resen premislek. Iz izvajanj v knjigi pa vendar moremo spoznati, da želi naša kartuzija privabiti umsko in fizično močne može, ki naj v samoti globlje razmišljajo o verskih vprašanjih in gojijo predvsem premišljevalno molitev. Tako se nam sama po sebi sproži misel, da bi moral biti sad zbranih meditacij zlasti še v tem, da nam naša kartuzija pripravlja spise za najgloblje in najbolj pristržne temelje naše religioznosti. Naš avtor sam navaja iz redovnih pravil (XIII. pogl., str. 24) prepričanje, »da Bog svojim služabnikom ni razodel svojih najbolj vzvišenih in najglobljih skrivnosti, kadar so bili v hrupu množice, ampak ko so bili v samoti.« S strani občje človeške razumnosti se ni bati, da bi taka dognanja bila prazno in nerabno zanesenjaštvo, ampak zdrava umska hrana, pridobljena po bogoslovnem študiju. O tem študiju namreč pove ta knjiga (str. 30): »Molk v celici, stalna uravnovešenost okolja, ki izključuje raztresenost, in neprestani stik s sv. pismom, pomagajo kartuzijanskim študentom, ne le da si pridobe zadostno bogoslovno znanje, ampak še bolj trden bogoslovski čut.« Malo pozneje trdi, da ima kartuzijanec glede študija »možnost, da ga nadaljuje vse življenje, tako da bogoslovne vede zanj niso več predmet čisto spekulativnega znanja, ampak neločljivo počelo njegove združitve z Bogom« (ib.). Ali si je mogoče predstavljati bolj primerno priložnost od te, da se kdo posveti (v pravem pomenu te besede!) prav v kartuziji teološkemu študiju mistike in ascetike? In kje so globoke religioznosti bolj neogibno potrebni kakor prav na Slovenskem? Verskih vaj in različnih rutinskih pobožnosti smo imeli do nedavna kar obilo, verskih manifestacij pa več, kakor je ustrezalo resnični verski vnemi. Kljub temu pa smo pogrešali pristržne bogoljubnosti, ki razodeva božje otroštvo sproščeno in dosledno pri vseh mislih in dejanjih. Ali niso tako prav kartuzijani poklicani, da nas k temu vodijo in s tem najbolj spopolnjujejo našo versko kulturo? Če so že pri nas in mi želimo, da so, in oni hočejo ostati, imajo pri nas nalogo, vredno njihovega častitljivega reda — in nalogo, ki je pri nas drugi ne opravlja, pa opravljena mora biti, če naj bo slovenska religioznost do vrha spopolnjena.

K takemu sklepanju nas ne vodi samo pričujoča knjižica, ampak tudi zgodovina kartuzijanskega reda na Slovenskem. Teološko gledano čistega slučaja ni in zato tudi ni »prazen slučaj«, da smo dobili v Žižah pred dobrimi 800 leti pri nas prvo kartuzijo na tleh rimsko-nemškega cesarstva. Tako dobro je uspevala, da smo kmalu zanj dobili že drugo v Jurkloštru. Ta je sicer hitro

opešala, bila pa je že v začetku 13. stoletja obnovljena in je nato cvetela še stoletja. Ne samo to! Že v 13. stoletju se ji je pridružila tretja kartuzija v Bistri in kmalu po l. 1400 še četrta v Pleterjah. Nikjer na svetu niso imeli na tako majhnem ozemlju kakor so slovenska narodna tla tako na gosto razvrščenih kartuzij. Zakaj neki bi to bil spet »slučaj« brez smisla? Pogled na zemljevid evropskih kartuzij v knjižici Kartuzijanci, ki jo tu obravnavamo (med str. 16 in 17), kaže, da imajo zdaj samo nekateri veliki narodi po več ko štiri kartuzije (Italijani 7, Francozi in Španci po 6), vendar je to sorazmerno mnogo manj, kakor jih je bilo v srednjem veku na Slovenskem. Opisana gostota je veljala po svetu kot izredna kvaliteta naše vernosti in je k nam privabljala močne religiozne osebnosti iz ostalih delov Evrope, ne le iz Francije, ampak tudi iz Italije, Nemčije in Češke (kar bo iz naslednjega dovolj očito). Jurklošter je prišel reševat blaženi Odon iz Novare h koncu 13. stoletja (gl. LS I, 171—3). Po nasvetu sv. Katarine Sienske je postal menih v Žičah Stefan Maconi, prej sodelavec te svetnice, nato prior v Žičah in v l. 1398—1410 generalni prestojnik vseh kartuzij, ki so priznavale legitimnega papeža. Po njegovih zapisih, ohranjenih pri nas, smo pridobili važna pričevanja o življenju velike sienske svetnice, ki jih je izkoristil J. L. Schönleben (SBL III, 238). Iz Žič je Maconi sklical v Veliko kartuzijo 1410 generalni kapitelj, kjer je dosegel, da so priorji različnih obdient odstopili in redu vrnili edinost. Takrat je bila vsa krščanska Evropa pozorna na Slovenijo in posnemajoč ta zgled so na koncilu v Konstanci 1417 mogli namesto odstopivših papežev izvoliti Martina V. in tako obnoviti nujno potrebno edinost v zahodni Cerkvi. Ali ne bi bila vzgoja k pristni evangeljski vernosti, ki bi jo pospešavala edina preostala kartuzija na Slovenskem, najboljši temelj za obnovo krščanske edinosti na naših tleh? Zakaj ne bi ponovili zgleda, ki bi bil še drugim vreden posnemanja?

Zastavimo si še vprašanje: Ali so res nekdanje slovenske kartuzije kaj prispevale k verski kulturi na Slovenskem? Posebnih pričevanj o tem, koliko so kartuzije vplivale na rast ljudske pobožnosti, iz teh davnih stoletij nihče ne more pričakovati. Sklepati pač smemo, da je bil zgled Bogu vdanih samotarjev zelo mikaven, zlasti še, ker so ljudje pri njih dobivali pomoč v boleznih in bedi pa tudi hrano božje besede. Da je vse to pričalo o dejavni ljubezni do Boga in bližnjega v naših kartuzijah, o tem ni pametno dvomiti. Da se prelepe misli o Mariji, ki jih je povzel v svojo pesnitev o Marijinem življenju žički brat Filip v 14. stoletju, naše pot med slovensko ljudstvo, je prav tako gotovo. Kdor bere svobodni prevod teh verzov pri Matiju Zemljiču (Maribor 1908), se takoj spomni, da so te legende še zdaj znane na široko med Slovenci. (Nemci so pesnitev brata Filip že večkrat ponatisnili. Gl. LThK VIII, 230.) Kdor si ogleda spisek kartuzijanskih rokopisov v knjigi Kos-Stele, Srednjeveški rokopisi v Sloveniji (Lj. 1931), bo spoznal, da so v naših kartuzijah napisali obilo resnih teoloških del. Zadostuje, da omenimo samo dva avtorja, ki ju je ponatisnil Bernard Pez (Pezius) OSB iz Melka v zbirki Bibliotheca ascetica, Regensburg 1723—40 in ki ju navajajo še drugi leksikoni in pedagoški zborniki, omenjajo pa tudi naši zgodovinarji (Orožen, Stegenšek, Kos). Prvi je jurkloštrski prior Mihael iz Prage (u. 1401), ki je napisal vsaj dve važni ascetični deli. Še bolj plodovit je bil vsestranski teolog Nikolaj Kempf iz Strasbourga (SBL I, 442), ki je bil pet let prior v Pleterjah in 23 let prior v Jurkloštru in je umrl 1497, star sto let. V tisku je izšlo sedem njegovih pomembnih del in njegov spis o ureditvi teološkega pouka (napisan pred reformacijo!) so Nemci dali v tisk še l. 1894. Morda bi se še danes lahko učili iz teh del, ko bi jih — poznali. Kar napak se mi zdi, da v pričujočem delcu Kartuzijanci ne srečam nobenih reminiscenc iz živahne in pristrčne pesnitve jurkloštrskega meniha Siferida, Švaba po rodu, čigar Commendacio celle nam je lepo predstavil in objavil Fr. Ks. Lukman (v BV 1929, 97—113). Na vsak način je treba reči, da imajo kartuzijani pri nas že lepo izročilo teoloških in bogoljubnih spisov, ki bi ga mogli posnemati in našemu času primerno nadaljevati. Pozabiti ne smemo, da morda večino knjižnih del kartuzijanov iz Slovenije zdaj hranijo na Dunaju in jih pri nas ne poznamo — razen po naslovih, ki so jih objavili tujci. Kdo naj jih nam predstavi, če ne naši kartuzijani? S tem bi si še bolj utrdili domovinsko pravico med nami.

Iz vsega povedanega sledi, da je knjižica Kartuzijanci prirejena samo »po francoskem izvorniku«, ki niti ni naveden. Če bi se opirala tudi na naše vire, bi nam bila še bolj dobrodošla. Primerjava s prvo knjigo, ki nam živo opisuje »Kartuzijane in kartuzijo Pleterje« (izšla v Zagrebu 1938) in z drugo, »Kartuzijani na Slovenskem«, ki je izšla 1960 za osemdesetletnico Žič, lahko ugotovimo, da je zdaj izostalo nekaj napak, ki sta jih obe ponavljali (legenda o spreobrnitvi sv. Bruna v Parizu, kjer nikoli ni bival, in o ustanovitvi samostana San Stefano v Kalabriji, kar je prej povzročalo skrivljeno predstavo o začetni obliki kartuzij). Pričujoča knjiga torej nadaljuje zdravo realnost, ki smo jo ugotovili že pri prevodu življenjepisa sv. Bruna (avtor je A. Ravier D J) in smo o njej že poročali (izšla je v Pleterjah 1968). Avtor naše knjižice je vzela za podlago, tako je videti, kar dober francoski izvirnik, njegova slovenska priredba pa ni brez šibkih mest. Strokovno neuporabna je označba časa »v dobi investiture« (str. 5), ker umeščanje še vedno traja (mišljen pa je čas investiturnega boja). Zelo zgrešen je prevod Jan 14, 21 (str. 28). Spis uporablja včasih historični sedanjik (str. 7) in futur (str. 6, 7), kar je pravopisno narobe. Koga bo še motila raba francoskih kratic R. P. in R. P. D. (14—17), čeprav je to (delno) razloženo. Pisanje »se jih poslužuje« (str. 19) je grd in nepotreben nemčizem (sich bedienen). Za primer dobro mišljenega, a nekam nerodnega izražanja bi mogel veljati konec knjige (str. 64), kjer beremo: »Danes se na svetu premalo moli. Zato izgubljam. Ne slepimo se s statistikami kongresov in parad. Važno je samo življenje. Življenje pa potrebuje krvi. Predragocene Krvni milosti. Njeni viri so danes usahnili, zato hramo.« Kdor ne misli dobrohotno, si bo izraz »življenje« razlagal povsem drugače, kakor je tu mišljeno, drugi pa bo težko doumel, zakaj naj bi »viri (milosti) usahnili«. K sreči takih ohlapnosti v besedilu ni mnogo in zato preveč ne motijo duhovnega užitka, ki ga daje celota.

Maks Miklavčič

Gabriel Hopfenbeck, **Pastorale de la confession**. L'allocution au pénitent. Confession des vieillards. Confession des malades, Mulhouse (Éditions Salvator) 1966, str. 180 (prevod iz nemščine).

Naslov in podnaslovi knjige zgovorno povedo, kaj smemo in česar ne smemo v njej iskati. Avtor se omeji le na nekatera vprašanja v zvezi s spovedno prakso in ta so: duhovnikov nagovor spovedencu, spovedovanje starejših ljudi ter spovedovanje bolnikov. Knjiga je z ozirom na zgoraj omenjeno snov tudi razdeljena na tri dele. Avtor v uvodu omenja, da je knjiga napisana kot pripomoček spovednikom (10).

Prvi del knjige (7—122) obravnava snov duhovnikovega nagovora spovedencu. Na prvih straneh so podana nekatera ključna vprašanja, ki so s tem v zvezi: potreben čas, ki ga moramo posvetiti slehernemu spovedencu, dialog v spovednici, nalaganje pokore, osvetlitev nekaterih novih nevarnosti za človekovo mravnost (uživanje alkohola in mamil, kršitev cestnih pravil, brutalnost v medsebojnih odnosih...), revalorizacija ljubezni kot temeljne krščanske kreposti.

Naslednje strani in poglavja prinašajo nekatera standardna pravila za spovedovanje: začetne besede nagovora pri spovedi, dolžina nagovora (dialoga med spovednikom in spovedencem), postopanje z gluhihmi, razni načini nagovora (skupni nagovori, primerne brošure). Pri izbiri tematike za nagovor je treba upoštevati penitentovo izpoved in temu primerno dati potrebne nauke. Vendar je nujno potrebno, da bolj in bolj poudarjamo temeljno zapoved krščanstva: ljubezen do Boga in do bližnjega. Izpolnjevanje naših verskih dolžnosti — zlasti zvestoba molitvi — temelji na naši ljubezni do Boga. Isto velja za našo zvestobo poklicu, delu, dolžnostim, ki jih imamo do Cerkve in do sveta. Dogaja se, da kristjan pojmuje svoje versko življenje le kot nekaj notranjega, »privatnega«, individualnega. Vendar je kristjan poklican, da reši ne le sebe ampak tudi svet, katerega naj vodi h Kristusu.

Nadalje avtor predlaga, naj bi duhovniki imeli natiskane nagovore za penitente. Te »osnutke« naj bi duhovnik večkrat prebral, premeditiral in kar bi se mu zdelo primerno, bi pri spovedovanju porabil za ta ali oni primer. Vsakemu duhovniku se pač zgodi, da je kdaj z delom preobremenjen, marsikdaj kaj malo razpoložen za spovedovanje. Takrat bi mu ponovno branje »osnutka« osvežilo spomin. Takšni »osnutki« ali nagovori bi torej služili duhovniku samemu za primeren nagovor, nikakor pa jih ne bi smel le brati penitentu.

Prav na kratko se avtor zadrži pri vprašanju, kakšen naj bo nagovor duhovnika penitentu, ki se pogosto spoveduje, veliko obširneje pa obravnava penitente, ki se poredkoma spovedujejo in s praktičnimi primeri (shemami spovedovanja) odgovarja na najpogostejše ugovore in težave teh penitentov.

Spovednikom bo zelo dobrodošel bogat seznam svetopisemskih citatov (zlasti iz NZ), urejen pod različnimi gesli (ljubezen do Boga, bližnjega, kreposti, Kristus Odrešenik, Sodnik, življenje z Bogom, greh...).

Drugi del (123—157) je posvečen spovedovanju starejših oseb. Avtor pravilno poudarja važnost tega zakramenta za starejše ljudi, saj se spovedencu stalno poraja vprašanje: kaj, če je to moja poslednja spoved? To pa daje sleherni spovedi starejšega človeka neko posebnost, katere duhovnik-spovednik ne sme prezreti. Če je le mogoče, naj se starejši spovedujejo enkrat na mesec. Kakor pri vsaki spovedi je tudi tu najvažnejše, da ima spovedanec iskreno kesanje. Spoved naj bo zanj rast v veri, zaupanju in ljubezni do Boga. Kaj pogosto se zgodi, da spovedanec sedaj drugače, strožje sodi svojo preteklost. Spovednik naj mu zato pove, da je njegova odgovornost tolikšna, kakor se je dejanja tedaj zavedal. Če spovedanec želi opravičiti dolgo spoved, naj duhovnik nikar ne jemlje površno te želje, marveč naj trezno presodi opravičenost ali neopravičenost izražene želje. Vedno pa je prav spovedencu svetovati, naj pretekle grehe vključuje v spoved oz. v kesanje.

Potrebno je vedeti, da ima tudi starost neke »specifične« grehe, kot jih ima vsaka doba človekovega življenja. To so predvsem težave, ki jih prinaša starost sama (bolezen, zapuščenost), dvomi, raztresenost v molitvi, pozabljivost, nevezanost na dobrine, skopost in tudi skušnjave proti čistosti niso redkost.

Duhovnik naj se potruži, da bo starejšim ljudem dal dovolj priložnosti za spoved. Dnevno naj bi pred mašo ali pač v določenih urah spovedoval, saj bodo starejši raje prišli takrat, ko ni preveč ljudi. Če je zadosten razlog (bolezen, daleč od cerkve...) naj gre duhovnik spovedat starejše ljudi na dom. Za gluhe pa poskrbimo tako, da imamo primeren prostor (vsaj zakristijo), kjer se bodo mogli nemoteno spovedati. Pri spovedovanju v bolnicah pa je potrebno penitentom prav posebej naglasiti vrtnost naravnih, človeških kreposti, ker se pogosto zgodi, da prav te kristjanom manjkajo.

Če se starejši ljudje ne morejo veliko gibati in so vedno odvisni le od spovednika, ki navadno prihaja k njim, naj bo poskrbljeno, da bodo imeli ti spovedanci priložnost opravičiti spoved tudi pri »tujem« spovedniku. Zlasti bodo takšne priložnosti v času misijona, tridnevnice ipd.

Pri nalaganju pokore je prav starejše ljudi opozoriti na vrtnost apostolata, ki je njim blizu: molitev in žrtve za lastno zveličanje, za domače, za vso Cerkev in prav tako za medsebojno pomoč v molitvi starejšim ljudem.

Tretji del (159—180) obravnava spovedovanje bolnikov. Ni dvoma, da je spovedovanje bolnikov velike važnosti posebej še v povezavi s sv. obhajilom in sv. maziljenjem. Prav pri spovedovanju bolnikov je duhovniku-spovedniku potrebna velika mera takta bodisi zaradi bolnika samega, domačih oziroma bolniškega osebja. Duhovnik naj bo pripravljen pomagati spovedencu opravičiti dobro spoved, saj so velikokrat bolnikove duševne in telesne sile prizadete. Pomaga naj mu zlasti v tem, da bolnik obudil iskreno kesanje. Materialna natančnost spovedi bo seveda marsikdaj nepopolna, če je bolnik nesposoben daljšega razmišljanja oz. duhovnega napora. Če pa je mogoče opravičiti materialno natančno spoved, avtor v knjigi podaja kratko shemo izpraševanja vesti po zapovedih, ki naj jo duhovnik v danih primerih porabi.

Kot pri starejših ljudeh bo tudi pri bolnikih duhovnik naložil primerno pokoro, ki bo spovedenca usmerjala v apostolat molitve in žrtve zase in za druge.

Na koncu knjige se avtor le bežno ustavi pri nekaterih težjih primerih, ko bolnik odklanja spoved, ko njegov zakon ni v redu (neveljaven, zgolj civilen, konkubinat).

Zadnje poglavje obravnava spovedovanje duševno prizadetih. Vsak spovednik se z njimi srečuje v spovednici. Potrebno je torej, da se zna tudi tem ljudem približati in jim kot duhovnik-spovednik pomagati. Najmanj kar se zahteva pa je, da duhovnik njihovega stanja s svojo neprevidnostjo vsaj ne otežuje. V dvanajstih točkah avtor povzema spovednikovo zadržanje do duševno prizadetih penitentov. Naj omenim le nekatere: spoved naj ne bo mučilnica ampak sredstvo za notranjo okrepitev, izpraševanje vesti naj bo minimalno, kesanje naj predvsem izraža ljubezen do Boga, trdni sklep pa naj se pokaže v malih vsakdanjih stvareh (pozornost do drugih, male žrtve), duhovnik je Kristusov namestnik in ne zgolj navaden zdravnik, popolna poslušnost duhovniku-spovedniku glede presojanja preteklih spovedi, obhajilo naj bo središče duhovnega življenja. Vsekakor bo za duhovnika koristno navezati tudi stike z zdravnikom.

Ves prvi del knjige sicer ne prinaša nobenega novega pogleda na zakrament spovedi in spovedno prakso. Vendar bo duhovnik-spovednik s pridom prebral ta del, saj bo ob izkušnjah sobrata duhovnika osvežil in obogatil svoje pastoralno znanje. V še mnogo večji meri to velja za II. in III. del knjige, ki obravnava spovedovanje starejših oseb in spovedovanje bolnikov, kar pastoralni učbeniki navadno bolj na kratko obdelajo.

Rafko Valenčič

Rafko Valenčič, **L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II**, Roma 1969, 95 str.

Spis je delni natis precej obširnejše doktorske disertacije, ki jo je avtor branil na Alfonzijanski akademiji v Rimu.

Vedno večji razvoj duhovnega in snovnega sveta ter socializacija dajeta človeškemu delu nove dimenzije. Psihologija in sociologija vedno bolj odkrivata intimne vezi med delom in človekom, med delom in družbo. Nujno je zato prikazati smisel in vlogo dela v življenju posameznika in družbe tudi z verskega stališča. Katoliška teologija je glede tega precej v zaostanku. Pri protestantih je ustvarjal teologijo dela že M. Luther, katoliški teologi, npr. Thils, Chenu, Truhlar, Daloz, Grmič, pa so šele v najnovejšem času posvetili razpravljanju o delu resnejšo pozornost. 2. vatikanski koncil se je z vprašanjem o delu precej bavil. Posebno s konst. Cerkev in sedanjem svetu in z odlokom o laškem apostolatu je položil temelje za katoliško teologijo dela.

Valenčič se brez dvoma lotil aktualnega in pomembnega predmeta za pokoncilsko moralno, duhovno in pastoralno teologijo s tem, da je obdelal koncilski nauk o odnosu med človekom in delom. Ravno za ta odnos predvsem gre koncilu in avtorju, zato bi bil morda boljši sledeči naslov: Odnos med človekom in delom po dokumentih 2. vatikanskega koncila.

V prvem delu celotne disertacije predstavlja avtor koncilski nauk o človeku kot božji podobi in o udejstvenju božjega stvariteljskega načrta po človekovem delu. Nato nam približa koncilsko misel o smislu dela za človekovo osebno spopolnitev in posvečenje, za njegovo celotno poklicanost in za kristjano novo poslanstvo v svetu. Tretje poglavje razpravlja v vlogi dela v družbi, v naravni in nadnaravni (v božjem kraljestvu na zemlji). Zadnje poglavje skuša prikazati delo v luči Kristusove skrivnosti, to je Kristusovo in človekovo delo kot odreševalno vrednoto, oriše kristjanovo udeležbo z delom pri Kristusovi duhovniški, preroški in kraljevski službi, končno pa opiše delo kot pripravljalca novega neba in nove zemlje, torej delo v eshatološki perspektivi. Avtor je dal natisniti del drugega in četrtega poglavja.

Sistematizacija in razlaga koncilskega nauka o delu je Valenčiču zelo dobro uspela. Natisnjeni del disertacije, priložena shema in povzetek celotne disertacije pričajo o tem. Valenčič je temeljito preštudiral omenjeni koncilski nauk,

pravtako pa dobro upošteva dosedanje katoliško literaturo o teologiji dela. Njegova razprava je upoštevanja vreden prispevek tej teologiji.

Menimo, da bi spis pridobil na jedrnatosti, če bi avtor opustil razpravljanje o rečeh, kot so npr. splošno duhovništvo kristjanov, dokazovanje, da je Kristus veliki duhovnik, prerok in kralj, saj so splošno znane. Izrecno pa bi bilo treba povedati — v zvezi z razpravljanjem o delu kot sredstvu za spopolnjevanje človekove vere — o tem, da človek z delom sodeluje pri nadaljnem božjem ustvarjanju in spopolnjevanju sveta; ta zavest sodelovanja s Stvarnikom je namreč močan element za krepitev človekove vere. Zdi se nam dalje, da bi bilo treba poudariti, da človek izkazuje z delom tudi ljubezen Bogu in ne samo bližnjemu, saj je stvariteljsko sodelovanje z Bogom izraz človekove ljubezni. Ko avtor govori o kristjanovem delu kot udeležbi pri Kristusovi preroški službi, bi bilo prav omeniti, da vedno novi plodovi kristjanovega dela morejo razodevati vedno bolj božjo popolnost in naravo »novega neba in nove zemlje« in zato o vsem tem prerokujejo, to je, vse to svetu oznanjajo.

Valenčič prizadevno razlaga, kaj pomeni koncilski izraz »consecratio mundi« v zvezi z delom krščanskih laikov (C 34). »Consecratio mundi« bi naj bila v tem, da kristjan s pravilnim delom odteguje reči »vplivu greha in ničemrnosti ter jih izrecno ali vključno usmerja k Bogu« (str. 83). Mislim, da je konsekracija samo v tem, da krščanski laiki s svojim delom na svetnem področju reči spopolnjujejo po božji volji in jih varujejo slabega. Ni potrebno, da jih izrecno usmerjajo k Bogu, saj so reči po svoji naravi dobre, torej tudi že po svoji naravi usmerjene k Bogu. Če bi Valenčič konsekracijo sveta tako razložil, ne bi imel težav z vprašanjem, ali reči naravnega sveta po konsekraciji še ostanejo samostojne oz. naravne in ali jih konsekracija ne alienira. S primerom povedano: kakor brusilec ne spremeni narave dragih kamnov, ampak jih z brušenjem še bolj poplemeniti, ker jim daje lepšo obliko in od njih loči neplemenite snovi, tako tudi kristjan konsekrira naravne reči Bogu, ko jih s pravilnim delom spopolnjuje in preganja od njih slabo, ne da bi jih alieniral.

Težko se je strinjati z avtorjevo trditvijo, da uporablja koncil besedi 'kristjan' in 'laik' kot sinonima (str. 50). Zdi se, da se teksti v konstituciji Cerkev v sedanjem svetu, npr. v tč. 37, 43, 57, ki jih avtor navaja kot dokaz za svojo trditve, ne nanašajo samo na laike, ampak na vse ude Cerkve.

Na str. 49 se je vtihotapila tiskovna napaka. Namesto »all' incarnazione«, bi moralo biti »all' incarnazionismo«.

V odličnem sklepu disertacije avtor koncizno in jedrnato povzame vsebino in pokaže na posledice koncilskega nauka o odnosu človek-delo za praktično krščansko življenje in za nauk ustreznih teoloških ved.

Metodološko je disertacija zgledno narejena.

Š. Steiner

»Baraga uslišuje«, zbral in uredil dr. Filip Žakelj, Buenos Aires 1969, 470 str.

Neumorni raziskovalec in zbiralec podatkov o Baragovem življenju in svetništvu nam je podaril novo knjigo, s katero bi rad še nadalje podprl delo za Baragovo zadevo. Gotovo je hvalevredno, da ima poleg Severne Amerike in Slovenije tudi Južna Amerika središče za to vsenarodno vprašanje, ki naj bi vendarle našlo svojo rešitev v skorajšnjem zaključku škofijskega postopka. Toda ta zaključek je še daleč spriči vrzeli, ki bi jo tudi Žakljeva knjiga rada zamašila. O tako imenovani »fama sanctitatis« in o junaških krepostih škofa in misijonarja Friderika Barage ne bo težko zbrati potrebne dokumentacije in sestaviti dokaza. Ker pa je še vedno v veljavi kan. 2116, 1, ki pravi: »Za razglasitev božjega služabnika za blaženega se zahtevajo poleg čednosti v heroični stopnji ali mučeništva še čudeži, ki so se izvršili na njegovo priprošnjo,« bo nujno iz vse Baragove dokumentacije zbrati vsaj nekaj dejstev, ki naj bi pričala za očitno božjo intervencijo na Baragovo priprošnjo in s tem za njegovo svetništvo. Glede tega pa smo v bistvu še vedno neke neboljjeni.

Četudi je večina Žakljeve knjige (226—458) posvečena temu vprašanju, moramo po pregledu njene vsebine reči, da pravega čudežnega dokaza še ni. Ne gre sodba o tem nam, saj mora o tem odločiti posebno cerkveno sodišče v kraju postulacije oziroma vicepostulacije. Vendar je vprašanje, ali je katero izmed preobilnih dejstev, o katerih poroča Žakljeva knjiga, in v tem je predvsem njena zasluga, doseglo tisto stopnjo, ki jo fundamentalna teologija in še posebej predpisi papeža Benedikta XIV. zahtevajo za to, da je mogoče govoriti o čudežu. Seveda, če bi teologija in Cerkev sprejela tisto pojmovanje čudeža, ki se v zadnjem času nekako skuša uveljaviti, češ saj ni važno, ali je izreden dogodek objektivno izven vseh naravnih zakonov, ampak je važno le to, če ga je tisti, kateremu se je to zgodilo, imel za izredno božje uslišanje, bi glede čudežev za Barago ne bili več v zadregi. Že Žakelj ve za nešteto takih reči, pa tudi Marquette in Ljubljana. Toda od takih »čudežev« do pravih čudežev je korak še velik. Ker ni verjetno, da bi Cerkev in teologija svoje tradicionalno pojmovanje čudeža v bistvu spremenila, bomo morali tudi za Barago na pravi čudež še čakati. Ni pa dvoma, da obilnost naštetih izrednih uslišanj, med katerimi so nekatera vredna posebne pozornosti, nakazuje bližino tudi pravih čudežev, ki jih težko čakamo in za katere se bomo morali z močnejšim zaupanjem še zelo potruditi.

Dragocenost Žakljeve knjige pa je tudi v tem, da je v njeni prvi polovici zbral tudi dolgo vrsto člankov in znanstvenih razprav, ki so bile napisane v zvezi z našim Baragom in svetniškim postopkom, ki zanj teče. Tudi te vrste zbiranje ima svojo znanstveno in procesualno vrednost in pomen.

Vilko Fajdiga

VSEBINA XXIX. LETNIKA
(INDEX VOLUMINIS XXIX)

Petdesetletnica fakultete (Iubilaeum Facultatis):

Msgr. Jožef Pogačnik, Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani (Le cinquantenaire de la Faculté de théologie de Ljubljana)	163
Miklavčič Maks, O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919 (Aperçu sur les Instituts théologiques en Slovénie avant 1919)	166
Smolik Marijan, Kronika državne Teološke fakultete (Histoire de la Faculté de théologie de 1919—1952)	171
Cajnkár Stanko, Delo fakultete po ločitvi od univerze (L'Activité de la Faculté de théologie après sa séparation d'avec l'Université)	179

Razprave (Dissertationes):

Aleksič Jakob, Slovenski narod v svetopisemski luči (La problématique de la nation slovène à lumière de l'Écriture Sainte)	203—215
Cajnkár Stanko, Možnosti eksegeze novozaveznih knjig svetega pisma pri nas (Les possibilités d'interprétation des livres du N. T. chez nous)	216—230
Dermota Valter, Kateheza v prihodnjih desetih letih (Prévisionis sur l'évolution de la catéchèse dans les dix prochaines années)	333—340
Grmič Vekoslav, Evolucija in odrešenje (De evolutione et redemptione)	285—294
Grmič Vekoslav, Vprašanje božje smrti (Quaestio Dei mortui)	3—11
Janžekovič Janez, Poučevanje modroslovja po zadnjem cerkvenem zboru (L'Enseignement de la Philosophie après le concile)	244—258
Krošl Jože, Sociološka preučevanja v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora (La sociologie au service de la pastorale à la lumière de deuxième concile du Vatican)	359—376
Lešnik Rafael, Dekanije v ljubljanski škofiji od leta 1788 do leta 1968 (Dekanate in der Erzdiözese Ljubljana in der Zeit von 1788 bis 1968)	104—138
Lukman Franc †, Očenaš v rimski mašni liturgiji za papeža Gregorija I, (Pater noster in liturgia sacrificii missae Romana tempore papae Gregorii I.)	341—345
Nadrah Anton, Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve (Momentum laicorum in relatione ad sensum fidei in Ecclesia)	304—320
Ojnik Stanko, Vodstvo krajevne Cerkve (De regimine Ecclesiae particularis)	95—103, 346—358

Perko Franc, O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium« (Cui in Ecclesia rationem debemus reddere in sensu constitutionis dogmaticae »Lumen gentium«)	267—284
Rajhman Jože, Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma (Trubars ökumenische Ideen im Lichte des katholischen Ökumenismus)	85— 94
Rajhman Jože, Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550 (Geschichtlicher Rahmen der Entstehung des Trubarschen Catechismus aus dem Jahre 1550)	377—383
Rodè Franc, Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem (Structure personnelle de l'acte de foi d'après St. Thomas d'Aquin)	44— 51
Rodè Franc, Odrešilni pomen nekrščanskih verstev (Rôle salvifique des religions non-chrétiennes)	259—266
Rozman Francè, Pričevanje o zgodovinskem Jezusu pri Janezu (Testimonium de Iesu historico apud Ioannem)	231—243
Rozman Francè, »Zgodovina začetkov« v luči najnovejših odkritij (Historia principiorum in luce detectionum recentiorum tractanda)	52— 63
Steiner Štefan, Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanae vitae« (Doctrina moralis et pastoralis episcopatum ad encyclicam »Humanae vitae«)	64— 84
Steiner Štefan, Pokoncilski kairos moralne teologije (Kairos postconciliensis theologiae moralis)	321—332
Strle Anton, Današnji pogledi dogmatične teologije na zakrament svete birne (Quid est novi in theologia sacramenti confirmationis)	11— 43
Strle Anton, Koncilski nauk o duhovništvu presbiterjev (Doctrina Vat. II. de sacerdotio presbyterali)	295—303

Pregledi (Conspectus):

Fajdiga Vilko, Ob petdesetletnici — nov statut	384
Fajdiga Vilko, Tajništvo za neverne, Dialog z nevernimi	401
Lešnik Rafael, Premik prebivalstva v Sloveniji v letih 1948—1968	139
Lukman Franc †-Strle Anton, Za slovensko bogoslovno enciklopedijo	415
Smolik Marijan, Nekaj drobcev iz slovenske cerkvene preteklosti	421
Smolik Marijan, Popis doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani	396
Steiner Štefan, Knjiga o svobodi vesti (A. Sustar, Gewissensfreiheit)	144
Strle Anton, Osebnostno pojmovanje razodetja in vloga izkustva pri razodetju (Ob knjigi za katehete)	403
Strle Anton, Papeževe izjave in vest	141
Strle Anton, Philipsovo delo o konstituciji o Cerkvi (G. Philips, L'Eglise et son mystère au II ^e Concile du Vatican)	146
Strle Anton, Pripombe k verouku 5: Naša rast v veri (Ljubljana 1967)	417

Ocene (Recensiones):

Bezić Živan, Pastoralni radnik (Rafko Valenčič)	151
Gerken Alexander, Offenbarung und Transzendenzerfahrung (Anton Strle)	429
Hopfenbeck Gabriel, Pastorale de la confession (Rafko Valenčič)	436
Kartuzijanci (Maks Miklavčič)	434
Ratzinger Joseph, Einführung in das Christentum (Anton Strle)	155
Ross, Hamilton Nelson, La Pointe — Village Outpost (Marijan Smolik)	153
Sintas Louis S. J., Pluralisme dans l'Eglise (Jože Rajhman) . . .	432
Valenčič Rafko, L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II (Štefan Steiner)	438
Žakelj Filip, »Baraga uslišuje« (Vilko Fajdiga)	439
Zapiski (Notitiae)	158

Osebnostno pojmovanje razodetja in vloga izkustva pri razodetju (Ob knjigi za katehete), Anton Strle	403
Za slovensko bogoslovno enciklopedijo, Franc K. Lukman-Anton Strle	415
Pripombe k verouku 5: Naša rast v veri (Ljubljana 1967), Anton Strle . . .	417
Nekaj drobcev iz slovenske cerkvene preteklosti, Marijan Smolik	421

OCENE (Recensiones):

Alexander Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung, Anton Strle	429
Louis Sintas S. J., Pluralisme dans l'Église, Jože Rajhman	432
Kartuzijanci, Maks Miklavčič	434
Gabriel Hopfenbeck, Pastorale de la confession, Rafko Valenčič	436
Rafko Valenčič, L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II, Stefan Steiner	438
Filip Žakelj, »Baraga uslišuje«, Vilko Fajdiga	439

